

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



A mística islâmica e a sua presença no Gharb al-Andalus (séc. XII)

Joana Santos Moquenco

Dissertação orientada pela Prof^a Doutora Ana Maria S. A. Rodrigues e coorientada pelo Prof. Doutor Fabrizio Boscaglia, especialmente elaborada para a obtenção do grau de Mestre em História e Cultura das Religiões.

2021

Nem tu nem eu conhecemos os mistérios da eternidade,
Nem tu nem eu lemos esse enigma;
Tu e eu só falamos deste lado do véu;
Quando o véu cair, nem tu nem eu estaremos aqui.

‘Umar Khayyām¹

¹ “Neither you nor I know the mysteries of eternity,
Neither you nor I read this enigma;
You and I only talk this side of the veil;
When the veil falls, neither you nor I will be here”. Tradução nossa. KHAYYAM, Omar, *The Ruba’iyat*, translated by Peter Avery and John Heath-Stubbs, Penguin Classics, London, 2004, pág. 48.

Agradecimentos

Agradeço à Profª Doutora Ana Maria S. A. Rodrigues pela prontidão com que aceitou orientar esta tese, sempre com disponibilidade, profissionalismo, amabilidade e generosidade na partilha de conhecimento.

Agradeço ao Prof. Doutor Fabrizio Boscaglia pela sua incansável ajuda, por me ter amparado nas dificuldades que atravessei ao longo do percurso e por me ter proporcionado experienciar a mística islâmica. Tenho a certeza que me tornou melhor pessoa. Por último, o meu muito obrigada pelo excecional trabalho que tem feito nesta área e na divulgação da mesma.

Foram os meus guias nesta viagem, estar-vos-ei eternamente grata.

Agradeço à minha família pelo apoio incondicional, em especial à minha mãe. Foi quem primeiro me ensinou que só se vê bem com o coração e que por vezes é fácil querer poupar tempo, mas que existe prazer no caminhar lentamente, no aproveitar todos os passos e aprender com eles pois, eventualmente, chegaremos a bom porto.

Resumo

Esta dissertação de Mestrado centra-se no estudo das origens e das características da mística islâmica, comumente designada sufismo, uma latinização do árabe *taṣawwuf*, e sobre a presença desta vertente do Islão, no século XII, no Gharb al-Andalus, território que mais tarde será uma parte de Portugal. Neste ponto, destacamos a figura de Ibn Qasī, líder político e religioso do Gharb que, com o seu legado, impulsionou e enriqueceu a mística islâmica no al-Andalus.

No sentido de contextualizar o foco desta dissertação, será feita uma breve introdução ao Islão, à figura do profeta Muḥammad e à maior herança que este nos deixou, o Alcorão.

O sufismo, uma das faces do Islão, lida com a espiritualidade e com a viagem de cada um ao interior de si. O conceito que utilizámos para espelhar esta nossa jornada é o do *Homo Viator*, frase latina que significa o ser humano enquanto ser viajante. Considerámos que este termo se aplica à dimensão de “viajante” no sufismo sugerindo, assim, um frutífero cruzamento de culturas.

O objetivo que se pretende alcançar é uma abordagem introdutiva da mística islâmica nas suas diferentes manifestações: religiosa, literária, histórica, cultural e social. Pretendemos igualmente que se fiquem a conhecer místicos, como Ibn Qasī, que expandiram esta corrente interpretativa do Islão, no século XII, em território português, e que também fizeram parte da nossa História.

Palavras-chave: Islão, sufismo, *Homo Viator*, Gharb al-Andalus, Ibn Qasī.

Abstract

This Master's thesis focuses on the study of the origins and characteristics of islamic mysticism, commonly called sufism, a latinization of the arabic *taṣawwuf*, and on the presence of this aspect of Islam, in the XII century, in Gharb al-Andalus, a territory that later will be a part of Portugal. To this matter, will be highlighted the figure of Ibn Qasī, the political and religious leader of the Gharb who, with his legacy, increased and enriched islamic mysticism in al-Andalus.

In order to contextualize the focus of this dissertation, will be made a brief introduction to Islam, the figure of prophet Muḥammad and the highest heritage that he has left us, the Quran.

Sufism, one of the faces of Islam, deals with spirituality and with the journey of each person within himself. The concept we used to mirror our journey is the *Homo Viator*, a latin sentence that means the human being as a traveler. We consider that this term applies to the dimension of the “traveler” in sufism, thus suggesting a fruitful crossing between cultures.

The objective to be achieved is an introductory approach to islamic mysticism in its different manifestations: religious, literary, historical, cultural and social. We also intend to let know mystics, like Ibn Qasī, who expanded this interpretive current of Islam, in the XII century, in portuguese territory, and who were also part of our History.

Keywords: Islam, sufism, *Homo Viator*, Gharb al-Andalus, Ibn Qasī.

Nota bibliográfica

O Livro Sagrado do Islão, o Alcorão, é referido por diversas vezes ao longo desta dissertação. A tradução utilizada é a Tradução do Sentido do Nobre Alcorão de Helmi Nasr, publicada em Medina (Arábia Saudita) pelo Complexo de Impressão do Rei Fahd em 2005.

As referências ao Alcorão estão anotadas entre parêntesis, i.e (1:6) indicando o primeiro capítulo e o verso seis.

As menções aos *ahādīth*, as histórias ou ditos do profeta Muḥammad, são referenciadas principalmente com base no trabalho clássico de Bukhārī (*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*).

A tradução da Bíblia Sagrada utilizada foi a dos Franciscanos Capuchinhos, de Américo Henrique (Dom, Leiria – Fátima) (et. al), publicada pela Difusora Bíblica, Texto da 4ª edição revista sob a coordenação e direção de Herculano Alves, Centro Bíblico dos Capuchinhos, Fátima e Lisboa, 15 de agosto de 2002.

Índice

Tabela de Transliteração do Alfabeto Árabe	viii
Calendário Islâmico	ix
Introdução	x
1. Breve introdução ao Islão	12
1.1 Os fundamentos do Islão	14
1.2 A figura do profeta Muḥammad	20
1.3 O Alcorão	24
2. Sufismo: A mística islâmica	26
2.1 Definição de sufismo	32
2.2 Origem e desenvolvimento	35
2.3 Alguns aspetos doutrinários do sufismo	42
2.4 As práticas	51
3. <i>Homo Viator</i> , o caminho sufi	60
3.1 As ordens sufis	67
4. Sufismo no Gharb al-Andalus	78
4.1 O Gharb al-Andalus.....	78
4.2 Aspetos do sufismo no Gharb al-Andalus	86
4.2.1. A poesia sufi no Gharb al-Andalus	94
4.2.2. A figura de Ibn Qasī	100
Conclusão	115
Glossário	119
Bibliografia e Webgrafia	124

TABELA DE TRANSLITERAÇÃO DO ALFABETO ÁRABE

LETRA	NOME	TRANSLITERAÇÃO
ء	hamzah	'/
ا	'alif	[ā]
ب	bā'	<i>b</i>
ت	tā'	<i>t</i>
ث	thā'	<i>th</i>
ج	jīm	<i>j</i>
ح	ḥā'	<i>ḥ</i>
خ	khā'	<i>kh</i>
د	dāl	<i>d</i>
ذ	dhāl	<i>dh</i>
ر	rā'	<i>r</i>
ز	zāy	<i>z</i>
س	sīn	<i>s</i>
ش	shīn	<i>sh</i>
ص	ṣād	<i>ṣ</i>
ض	ḍād	<i>ḍ</i>
ط	ṭā'	<i>ṭ</i>
ظ	ẓā'	<i>ẓ</i>
ع	'ayn	['/
غ	ghayn	<i>gh</i>
ف	fā'	<i>f</i>
ق	qāf	<i>q</i>
ك	kāf	<i>k</i>
ل	lām	<i>l</i>
م	mīm	<i>m</i>
ن	nūn	<i>n</i>
ه	hā'	<i>h</i>
و	wāw	<i>w/û</i>
ي	yā'	<i>y/î</i>

آ	'alif madda	<i>ā</i>
ة	tā' marbūṭah	<i>h/t</i> [ou omissão]
ى	'alif maqṣūrah	<i>ā</i>
لا	lām + 'alif	<i>lā</i>

Calendário Islâmico

O Calendário Islâmico é um calendário lunar de 354 ou 355 dias, com 12 meses de 29 ou 30 dias. O calendário começa com a Hégira, a viagem do profeta Muḥammad de Meca para Medina em 622. Para se saber qual é o ano equivalente no calendário gregoriano são realizados os subsequentes cálculos: tiram-se 622, ano da Hégira, do ano em curso e multiplica-se o resultado por 1,031, o número de dias do ano gregoriano dividido pelo número de dias do ano lunar. A notação utilizada é AH, do latim *Anno Hegirae*, equivalente à notação cristã AD, *Anno Domini*.

Os meses islâmicos retrocedem a cada ano que passa em relação aos calendários solares. A diferença é ajustada da seguinte forma: num ciclo de 30 anos, 11 anos são abundantes, com 355 dias, os restantes 19 anos têm 354. Estes são os seus nomes: 1º: *Muḥarram*; 2º: *Ṣafar*; 3º: *Rabī‘ al-Awwal*; 4º: *Rabī‘ ath-Thānī*; 5º: *Jumādā al-Awwal*; 6º: *Jumādā al-Ākhirah*; 7º: *Rajab*; 8º: *Sha‘bān*; 9º: *Ramaḍān*; 10º: *Shawwāl*; 11º: *Dhū al-Qa‘dah*; 12º: *Dhū al-Ḥijjah*.

Introdução

“Torna-te o que és”² é a sentença proferida pelo poeta helénico Píndaro ao tirano de Siracusa, Hierão I. Pode dizer-se que esta sentença é também o convite que a mística islâmica faz a todos os que queiram iniciar esta derradeira viagem, a que se inicia no conhece-te a ti mesmo e tem como fim tornarmo-nos aquilo que sempre fomos. A mística islâmica é entendida como uma via de amor onde o verdadeiro órgão da espiritualidade é o coração, e uma via de conhecimento onde tudo o que existe é uma manifestação do divino³ e, consequentemente, conhecer o que nos rodeia é também uma forma de conhecer Deus.

Esta via de amor e conhecimento é uma jornada com vários caminhos possíveis e diversas etapas a percorrer. O solo não é firme, o trajeto nem sempre é fácil e pode ser moroso, no entanto, alcançar o destino é o culminar da viagem de uma vida.

Numa primeira instância, uma ampla extensão de montanha aparece diante da vista - e quanto mais o viajante persegue o caminho, mais difícil parece atingir qualquer objetivo. Ele pode morar nos jardins de rosas da poesia mística persa ou tentar alcançar os picos gelados das especulações teosóficas; ele pode morar nas planícies de adoração popular aos santos ou dirigir a sua chegada pelos desertos intermináveis de discursos teóricos sobre a natureza do sufismo, de Deus e do mundo; ou ele pode contentar-se em ter uma visão geral da paisagem, apreciando a beleza de alguns dos picos mais altos banhado pelo sol do início da manhã, ou colorido pelo violeta névoa de uma noite fria. Em qualquer caso, apenas os poucos eleitos alcançarão a montanha mais distante em que vive o pássaro mítico Sîmurgh⁴ e entender que alcançaram apenas o que já estava em si mesmos.⁵

A beleza e complexidade do caminho é espelhada na poesia, onde emergiram figuras como o persa Rûmî e a mística Râbi‘a al-‘Adawiyya, em tratados teosóficos, em práticas e aspetos doutrinários e, particularmente, na relação modelar entre mestre e discípulo onde é transmitida toda esta sabedoria.

A presente dissertação partiu da vontade de conhecer a face mais espiritual do Islão. A sua estrutura divide-se em quatro capítulos, que se repartem em subcapítulos, partindo de uma introdução geral ao Islão e aprofundando, gradualmente, o tema proposto. Desta forma pretende-se trazer simplicidade e clareza a um assunto por si complexo.

² Frase do poeta helénico Píndaro *apud* SCQUIZZATO, Paolo, *A Pergunta e a Viagem, a propósito de vida espiritual*, trad. António Maia da Rocha, Paulinas Editora, Prior Velho, 2016, pág. 7.

³ Cf. BURCKHARDT, Titus, *Introduction to Sufi Doctrine*, World Wisdom, Bloomington, 2008, págs. 21-24.

⁴ Sîmurgh é um pássaro mítico, símbolo da manifestação de Deus no conto do poeta ‘Attâr: *A Conferência dos Pássaros*. Sîmurgh significa em persa “trinta pássaros”. V. pág. 66 desta dissertação.

⁵ “At the first step, a wide mountain range appears before the eye—and the longer the seeker pursues the path, the more difficult it seems to reach any goal at all. He may dwell in the rose gardens of Persian mystical poetry or try to reach the icy peaks of theosophic speculations; he may dwell in the lowlands of popular saint worship or drive his camel through the endless deserts of theoretical discourses about the nature of Sufism, of God, and of the world; or he may be content to have an all-around glimpse of the landscape, enjoying the beauty of some of the highest peaks bathed in the sunlight of early morning, or colored by the violet haze of a cool evening. In any case, only the elect few will reach the farthest mountain on which the mythical bird, Sîmurgh, lives—to understand that they have reached only what was already in themselves.” Tradução nossa. SCHIMMEL, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975, pág. xvii.

O primeiro capítulo oferece um breve entendimento do Islão, da sua origem, pilares e crenças. A história do seu Profeta e o Livro Sagrado que ele revelou segundo a tradição islâmica, o Alcorão, serão também tratados. Esta primeira abordagem tem como objetivo contextualizar a religião na qual o sufismo se insere.

No segundo capítulo será feita uma análise ao conceito de mística, estudando esta conceção no Islão designada sufismo, ao abordar o seu princípio e desenvolvimento histórico, a origem etimológica do seu nome, aspetos doutrinários e práticas.

O terceiro capítulo tem como mote o *Homo Viator* e constitui uma reflexão sobre o ser viajante no sufismo. Neste ponto falaremos das viagens paradigmáticas do profeta Muḥammad e da conceção de viagem que encontramos nos manuais da mística islâmica. Seguidamente desenvolveremos o caminho tripartido para Deus constituído pelas noções: *sharīʿa* (Lei Revelada), *ṭarīqa* (Caminho) e *ḥaqīqa* (Realidade), de acordo com a visão sufi⁶, dando ênfase à noção de ordem sufi, também designada *ṭarīqa*.

O quarto e último capítulo analisa a presença da mística islâmica, particularmente durante o séc. XII, no Gharb al-Andalus, território que mais tarde corresponderá, grosso modo, a Portugal. A figura do líder político e religioso Ibn Qasī, autor de um tratado místico que enriqueceu, não só o património espiritual islâmico, como também o património literário e religioso português, é estudada com maior destaque. O seu contacto com D. Afonso Henriques, primeiro rei de Portugal, evidencia esta figura do sufismo na história e na cultura portuguesas. A presença de Ibn Qasī é também a mais importante e referida nas publicações, havendo menos bibliografia sobre outros autores. Não obstante, místicos como Al-Mīrtulī e Al-ʿUrianī, pela sua relevância neste período, serão também mencionados. Ainda neste capítulo, será feita uma breve incursão à poesia sufi no Gharb, ou de possível influência sufi, pois a poesia e a mística islâmica têm, tradicionalmente, ligações significativas.

Na realização desta dissertação serão utilizadas fontes escritas recorrendo, sempre que possível, a fontes primárias e considerando que, apesar de existirem estudos académicos sobre a mística islâmica no Gharb al-Andalus, estes são escassos e o debate encontra-se em contínuo devir. Por isso, e no horizonte de um debate científico vivo e aberto, esta dissertação não tem pretensão de afirmar conclusões definitivas sobre o assunto tratado.

Para iniciar este intento, relembramos as palavras do poeta persa e sufi Rūmī, que nos ajudam a refletir sobre o que é este ímpeto de nos conhecermos e, conseqüentemente, conhecer a Deus:

Faltam-te pés para viajar?
Viaja dentro de ti mesmo,
e reflete, como a mina de rubis,
os raios de sol para fora de ti.
A viagem conduzirá a teu ser,
transmutará teu pó em ouro puro.⁷

⁶ V. págs. 67-68 desta dissertação.

⁷ Poema de Rūmī, “Noite de poesia sufi é dedicada ao persa Rūmī” in *Porto.*, publicado *online* a 24 de

1. Breve introdução ao Islão

A História de uma tradição religiosa é um diálogo permanente entre uma realidade transcendente e um espaço mundano. A História do Islão teve início na cidade de Meca e está ligada a um homem que nela nasceu, no ano do Elefante (570 AD)⁸, de seu nome Muḥammad, que no Islão é considerado uma ponte entre a humanidade e Deus.

Meca é uma cidade situada na Península Arábica, local que era, no século VI e início do século VII, cultural, política e economicamente mais pobre que os impérios que o rodeavam (ver imagem 1.). A Arábia pré-islâmica era tribal, os seus habitantes pertenciam a diversas tribos beduínas que rivalizavam entre si e não possuíam um estado ou governo central. Havia, no entanto, entre as tribos, um certo equilíbrio de poder. Estas eram grandes grupos sociais ligados por um antepassado comum e tinham um cariz maioritariamente patriarcal, apesar de haver exemplos em que a linha sucessória passava pela mãe. Khadijah, a primeira mulher de Muḥammad e primeira convertida ao Islão, é um exemplo disso⁹. Na Península a vida urbana era concretizada nas prósperas cidades comerciais de Meca e Iatrebe (sucessivamente chamada Medina). A agricultura prosperava nesta última e, sobretudo, no Iémen.

Muḥammad, nascido no seio do clã Hashimita, acompanhava caravanas comerciais e facilitava negócios, demonstrando qualidades diplomáticas no seu ofício. Na cidade, havia um importante templo idólatra, a Caaba, que era um local de peregrinação. A tribo mais importante da cidade, a Quraysh, da qual Muḥammad fazia parte, era guardiã deste local e recebia lucros com ele.

Segundo a tradição islâmica, em 610 AD Muḥammad, enquanto estava num dos seus períodos de meditação no monte Hira, recebeu a primeira Revelação do Alcorão, o Livro Sagrado do Islão, e começou a pregar o monoteísmo, a crença num único Deus. O Alcorão indica que o transmissor da Revelação ao próprio Muḥammad foi o Anjo Gabriel e que este incitou aquele, que era iletrado¹⁰, a ler e a comunicar, assim, a Palavra de Deus, conforme lemos no primeiro versículo que foi revelado:

Lê, em nome de teu Senhor, que criou,
Que criou o ser humano de uma aderência.
Lê, e teu Senhor é O mais Generoso,
Que ensinou a escrever com o cálamo,
Ensinou ao ser humano o que ele não sabia.¹¹

novembro de 2017, consultado a 5 de abril de 2020, URL: <http://www.porto.pt/noticias/noite-de-poesia-sufi-e-dedicada-ao-persa-rumi>

⁸ O ano de 570 AD foi designado ano do Elefante devido à marcha que o vice-rei abissínio do Iémen fez até à cidade de Meca, no qual, além de um grande exército, fazia parte um elefante. LINGS, Martin, *Muḥammad: His Life Based on the Earliest Sources*, Inner Traditions, Rochester, 2006, pág. 21.

⁹ ELIAS, Jamal J., *Islamismo*, trad. Francisco Manso, Edições 70, Lisboa, 2011, pág. 28.

¹⁰ No Islão, considera-se que o nível de literacia do profeta Muḥammad não lhe permitia ler e escrever com a peculiar eloquência do árabe clássico que o Alcorão apresenta. Alcorão (7:157-158).

¹¹ Alcorão (96:1-5).

A mensagem de um Deus Único e o pedido de uma submissão voluntária ao mesmo, o Islão, não foram bem recebidos pelas elites da cidade. Perseguidos em Meca, Muḥammad e os seus seguidores tiveram necessidade de emigrar para a cidade vizinha de Iatrebe, mais tarde designada Medina e conhecida como «A Cidade do Profeta». A emigração de Meca para Medina foi realizada no ano 622 AD e ficou conhecida como a Hégira, do árabe *hijrah*, acontecimento que deu início à contagem do tempo no calendário islâmico¹².

Em Medina foi reunida a comunidade dos crentes, a *ummah*, e deu-se continuidade à expansão da fé. Posteriormente, as revelações que o Profeta fizera durante um período de cerca de vinte e três anos foram reunidas no Livro Sagrado do Islão, o Alcorão, que está organizado em 114 capítulos ou suras (singular em árabe, *ṣūra*), contendo versículos, em árabe *āyāt*.

O Islão tem várias correntes interpretativas, sendo que as principais são a sunita e a xiita¹³. O termo sunismo, deriva de *sunna*, as tradições baseadas nos ensinamentos do Profeta e representa a maioria dos muçulmanos. O termo xiismo, deriva do termo árabe *shī'ah*, que significa facção. Após a morte de Muḥammad e, não havendo indicações claras para a sua sucessão, esta recaiu sobre Abū Bakr, companheiro do Profeta e um dos primeiros convertidos ao Islão. Abū Bakr tornou-se califa (sucessor na condução da *ummah*), mas a decisão não foi aceite pelos partidários do primo e genro do profeta Muḥammad, 'Alī ibn 'Abī Ṭālib (conhecido como 'Alī). Os partidários de 'Alī são os representantes do ramo xiita do Islão.

Como o Judaísmo e o Cristianismo, também no Islão se vão desenvolver práticas e sensibilidades místicas, comumente indicadas pela expressão sufismo, do árabe *taṣawwuf*, palavra que é, habitualmente, utilizada para se definir a mística e o esoterismo islâmicos. A fenomenologia e a literatura da mística islâmica podem ser estudadas, tanto na vertente sunita, como na vertente xiita, se bem que o termo sufismo acaba por ser mais utilizado em contexto sunita¹⁴.

Imagem 1. Mapa da Península Arábica no tempo do profeta Muḥammad¹⁵



¹² V. pág. 9 desta dissertação.

¹³ Os xiitas representam cerca de 10% dos muçulmanos em todo o mundo. Neste ramo do Islão existem várias correntes, as mais representativas são: a “duodecimana”, a “zaidita” e a “ismaelita”. BOSCALLIA, Fabrizio; BARROS, Filomena, “Islão - vertente sunita” in *Cosmovisões Religiosas e Espirituais: guia didático de tradições presentes em Portugal*, ed. Paulo Mendes Pinto, Lisboa: Alto Comissariado para as Migrações, 2016, pág. 35.

¹⁴ SCHIMMEL, Annemarie, [Sufism], *Encyclopædia Britannica* [online], publicado online a 20 de novembro de 2019, consultado a 7 de janeiro de 2020, URL: <https://www.britannica.com/topic/Sufism>

¹⁵ KÜNG, Hans, *Islam, Past, Present and Future*, translated by John Bowden, Oneworld Publications, Oxford, 2007, pág. 31.

1.1 Os fundamentos do Islão

Guia-nos à senda reta.

Alcorão (1:6)

A palavra Islão tem a sua origem etimológica no árabe *islām* e significa “entrega, rendição ou submissão a Deus”. A palavra *islām*, tal como a palavra *salām*, que significa paz, têm a raiz¹⁶ s-l-m, na quarta forma verbal, designada *aslama*. Podemos concluir que ambas estão ligadas e que o conceito de *islām* pode ser lido como indicando uma submissão pacífica a Deus.

Na primeira *ṣūra* do Alcorão, designada *al-fātiḥah* (a abertura), encontra-se uma das principais orações do Islão:

Em nome de Allah, O Misericordioso, O Misericordizador

Louvor a Allah, o Senhor dos mundos.

O Misericordioso, O Misericordizador.

O Soberano do Dia do Juízo!

Só a Ti te adoramos e só a Ti imploramos ajuda.

Guia-nos à senda reta,

À senda dos que agraciaste; não à dos incursos à Tua ira nem

à dos descaminhados.¹⁷

Nesta oração, estão contidos alguns dos aspetos fundamentais do Islão, nomeadamente, a crença num Deus Único e a confiança em seguir o caminho d’Ele, o caminho da retidão. O Islão expressa de forma clara o estilo de vida que propõe, os muçulmanos sabem o que Deus lhes prescreve, sabem que existem coisas permitidas (*ḥalāl*) e coisas proibidas (*ḥarām*). Estes são aspetos unificadores da religião, sendo que a doutrina da Unidade e Unicidade de Deus (*tawḥīd*) é a doutrina central do Islão.

Tawḥīd é a palavra árabe que designa esta crença num Deus Único, ao qual os muçulmanos se entregam de forma voluntária e pacífica. No Alcorão, a natureza única de Deus é reafirmada em diversos momentos, salientamos duas secções da escritura que são, particularmente, relevantes na forma como fornecem o entendimento que os muçulmanos têm d’Ele.

¹⁶ O árabe é construído num sistema de raízes. A maioria das palavras deriva de uma raiz de três letras, cada raiz tem um ou mais significados associados. Exemplo disso é a raiz j-m-l que transmite a ideia de beleza e está presente nas palavras: *jamāl* (beleza), *tajmīl* (embelezamento) e *mujāmala* (elogio).

¹⁷ Alcorão (1:1-7).

A primeira é a *ṣūra* da Sinceridade, *al-ikhhlās*:

Dize: Ele é Allah, Único.

Allah é O Solicitado.

Não gerou e não foi gerado.

E não há ninguém igual a Ele.¹⁸

A segunda é o Versículo do Trono, *āyat al-kursi*:

Allah! Não existe Deus senão Ele, O Vivente, Aquele que subsiste por si mesmo.

Não O tomam nem sonolência nem sono.

Ele é o que há nos céus e o que há na terra.

Quem intercederá junto d'Ele senão com a Sua Permissão.

Ele sabe o seu passado e o seu futuro.

E nada abarcam da Sua ciência senão aquilo que Ele quer.

O Seu Trono abrange os céus e a terra.

E não O afadiga custodiá-los.

E Ele é O Altíssimo, O Magnífico.¹⁹

Deus é, portanto, um Ser Único e é o Senhor de toda a Criação, ideia expressa em árabe na expressão *rabbi al-‘ālamīn* (Senhor dos Mundos). É Absoluto e Eterno, Transcendente e Imanente²⁰. Deus tem, no Islão, noventa e nove nomes, que espelham os Seus Atributos, um deles é O Todo-Misericordioso, denominado *al-Raḥmān*. Toda a Criação está sob a Sua Misericórdia.

O *tawḥīd*, além de estar expresso no Alcorão, encontra-se concretizado no primeiro pilar do Islão, aquele que é o mais importante para os muçulmanos.

No Islão, existem Cinco Pilares que são as práticas básicas e obrigatórias desta religião:

1. *Shahādah*, a profissão de fé islâmica.
2. *Ṣalāt*, a oração recitada cinco vezes por dia.
3. *Zakāh*, a esmola.
4. *Hajj*, a peregrinação a Meca.
5. *Ṣawm*, o jejum.

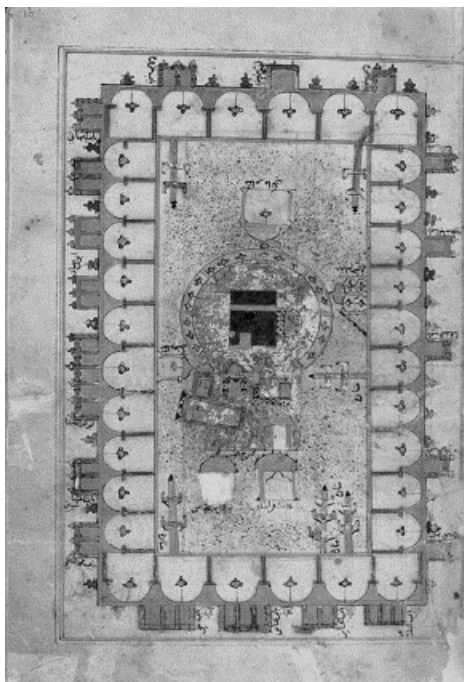
¹⁸ Alcorão (112:1-4).

¹⁹ Alcorão (2:255).

²⁰ NASR, Seyyed Hossein, *The Essential*, World Wisdom, Bloomington, 2007, pág. 43.

1. Para alguém se poder considerar muçulmano, tem de cumprir, pelo menos, o primeiro pilar, a *shahādah*, aquela que é a profissão de fé islâmica. A palavra *shahādah* remete para o sentido de “testemunhar” e, neste caso, indica o cerne da fé Islâmica, nomeadamente através da fórmula, *lā ilāha illā Allāh, Muḥammad rasūl Allāh* (“não há divindade salvo Deus, Muḥammad é o Profeta de Deus”). É ao professar estas duas crenças, que, um indivíduo, consciente e voluntariamente, se torna muçulmano/a. A frase, na sua primeira parte, *lā ilāha illā Allāh*, exprime a fé monoteísta e, na segunda, *Muḥammad rasūl Allāh*, distingue os muçulmanos dos outros monoteístas, na sua crença no carácter profético de Muḥammad.
2. O segundo pilar é a oração, a *ṣalāh*, oferecida a Deus cinco vezes por dia. As orações são realizadas durante o nascer do sol, quando o sol atinge o zénite, a meio da tarde, durante o pôr do sol e depois de escurecer. Os muçulmanos podem orar individualmente em qualquer local que esteja em condições para tal, ou juntos numa mesquita, onde existe o líder da oração, o *imām*. Inicialmente, os muçulmanos oravam virados para Jerusalém. A Revelação feita a Muḥammad veio dizer-lhes que orassem virados para Meca (nomeadamente para a Caaba, v. *infra*), numa orientação ritual designada *qibla*. A oração tem de ser feita em específicas condições de higiene. Por isso, lavar o corpo através da ablução (parcial ou completa) é um ritual que precede a oração. Além disso, simboliza a purificação da alma.
3. O terceiro pilar é a esmola, *zakāh*. A caridade no Islão é feita de forma ritual e consiste em doar, anualmente, uma determinada percentagem da riqueza pessoal aos mais pobres e mais necessitados no seio da *ummah*. Muitos governantes e muçulmanos abastados constroem mesquitas, hospitais, escolas e outras instituições como um dever religioso, garantindo, assim, bênçãos associadas à caridade.
4. O quarto pilar é a peregrinação a Meca, *ḥajj*, algo que todos os muçulmanos com recursos e condições para tal devem cumprir pelo menos uma vez na vida adulta. Esta peregrinação deve realizar-se numa determinada altura do ano, nos primeiros dias do último mês do calendário Islâmico, denominado *Dhu al-Hijja*. Os peregrinos entram num estado de pureza ritual, envergando um traje especial antes de chegar a Meca e durante toda a peregrinação. Todos vestem o mesmo traje, anulando assim as diferenças de classe. O *ḥajj* reproduz a peregrinação efetuada pelo próprio profeta Muḥammad. A Caaba ou *Ka'ba*, uma estrutura cúbica coberta por cortinas bordadas a preto, fica no centro da Mesquita Sagrada de Meca (ver imagem 2.). Os muçulmanos acreditam que é o local de culto que Abraão construiu para Deus e oram na sua direção (*qibla*).

Imagem 2. Recinto da Mesquita Sagrada de Meca com a *Ka'ba* no centro da composição²¹



5. O quinto e último pilar é o jejum, o *ṣawm*, efetuado durante os dias de Ramadão, o nono mês do calendário islâmico, da madrugada ao pôr-do-sol. O mês do Ramadão é sagrado, sobretudo porque durante esse mês, Muḥammad recebeu a sua Revelação inicial. Este jejum consiste principalmente na abstinência de comida, bebida e relações sexuais. O jejum convida à reflexão e ensina a autodisciplina, nomeadamente através da abstinência de atitudes de raiva e impaciência.

Além dos Cinco Pilares, existem, no Islão, Seis Crenças da Fé (*imān*): a crença em Deus, nos anjos, nos livros sagrados revelados, nos profetas de Deus, na ressurreição e nos acontecimentos do Dia do Juízo Final e no decreto que Deus determina e predestina todas as coisas:

1. A crença em Deus é a crença num Deus Uno e Único, Criador, Soberano, Misericordioso, Livre e Digno de Adoração.
2. A crença nos anjos está expressa no Alcorão que nomeia alguns anjos, como é o caso de Gabriel, que transmitiu o Alcorão ao Profeta. Os anjos são servos de Deus, fazem o que lhes é ordenado. Os anjos não são caracterizados por género, nem comem ou bebem. Cada um recebeu um serviço para realizar e, entre eles, estão os anjos superiores e os anjos mensageiros²².

²¹ Fólio da autoria de Muḥyi 'l-Dīn Lārī, meados do século XVI, aquarela opaca e ouro no papel, The Metropolitan Museum of Art, New York, Rogers Fund, 1932. "The Five Pillars of Islam" in *The MET* [online], consultado a 20 de maio de 2020, URL: <https://www.metmuseum.org/learn/educators/curriculum-resources/art-of-the-islamic-world/unit-one/the-five-pillars-of-islam>

²² RABANNI, Fareed Faraz, *Absolute Essentials of Islam*, White Thread Press, Santa Barbara, 2008, pág. 15.

3. A crença nos livros abrange o Saltério, a Tora, o Evangelho e, em primeiro lugar, o Alcorão: “E, não fora uma Palavra antecipada de teu Senhor, postergando o seu julgamento até um termo designado, arbitrar-se-ia, entre eles. E, por certo, aqueles, aos quais se fez herdar o Livro.”²³
4. A crença nos profetas de Deus é mencionada em diversas suras do Alcorão. Existe a alusão a enviados que o Islão considera anteriores, como Adão, Abraão, Moisés e Jesus. Alguns dos profetas levaram livros sagrados a vários povos e comunidades, para que estes fossem guiados na senda reta. Muḥammad é considerado o “Selo dos Profetas”, porque, depois dele, o Islão não aceita mais profetas legítimos.
5. A crença no Dia do Juízo Final significa acreditar que todos os que morrem serão ressuscitados. É também acreditar: no Céu e no Inferno, no acerto (após a Ressurreição), na recompensa (no Céu), na punição (para alguns pecadores) e no tormento (para os incrédulos).²⁴
6. A última crença, o decreto que Deus abarca todas as coisas, expressa a Sua onnipotência e onnipresença e a submissão que todos os seres têm ao Criador, que comanda os seus destinos.

Para além dos Cinco Pilares do Islão e das Seis Crenças da Fé é importante definir o termo *iḥsān*, aquele que é, porventura, o fundamento islâmico mais importante no estudo do sufismo. *Iḥsān* pode ser traduzido como “excelência”, nomeadamente excelência espiritual. O conceito a ser assimilado pelos muçulmanos significa mostrar proficiência, excelência e bondade, assim procurando a aproximação a Deus e o próprio conhecimento de Deus. A excelência não é só praticada de forma vertical, na adoração ao Criador, mas, também, de forma horizontal, na bondade para com todas as criaturas: para com os pais, para com os órfãos e os necessitados e para com os vizinhos.

O profeta Muḥammad é, para os muçulmanos, a personificação deste termo, é um ser humano que, pelo seu carácter extraordinário, foi escolhido por Deus para ser Seu mensageiro. No Alcorão, é recorrente o Profeta ser elogiado por Ele, dando ênfase à sua excelência: “e, por certo, és de magnífica moralidade”²⁵. O termo *iḥsān* foi, justamente, expresso por Muḥammad no seguinte *ḥadīth*²⁶: “Adorar a Allah como se O visse, e mesmo que não O veja, Ele o verá.”²⁷ Adorar a Deus como se o visse é adorar para além dos sentidos, adorar com o coração. No Islão, Deus não é corpóreo, por isso, para O conhecer tem de se amar a Deus, só se ama o que se conhece. É neste ponto que o termo se relaciona com a mística islâmica. Os sufis, seguidores desta vertente do Islão, querem conhecer o Criador em vida e, para isso, utilizam o coração, o *qalb*, o qual acreditam ser o verdadeiro órgão da espiritualidade. No sufismo, como é próprio de uma sabedoria mística, existe uma iniciação a novos discípulos, esta faz-se em confrarias onde mestres transmitem conhecimento de coração para coração. A excelência, (*iḥsān*) e o conhecimento ou gnose, tanto exotérico (*ẓāhir*), como interior ou esotérico (*bāṭin*), são fundamentais nesta viagem

²³ Alcorão (42:14).

²⁴ RABANNI, Fareed Faraz, *Absolute Essentials of Islam*, White Thread Press, Santa Barbara, 2008, pág. 16.

²⁵ Alcorão (68:4).

²⁶ V. *Infra* capítulo 1.2, 2º parágrafo.

²⁷ “To worship Allah as if you see Him, and if you cannot achieve this state of devotion then you must consider that He is looking at you.” Tradução nossa. *Ḥadīth* do profeta Muḥammad relatado em Bukhārī, vol. 50, livro 2, *ḥadīth* 43, consultado online a 23 de maio de 2020, URL: <https://sunnah.com/bukhari/2/43>

de regresso, que é o sufismo. A este respeito, destacamos que Seyyed Hossein Nasr traduziu o termo *iḥsān* por sufismo.²⁸

Em suma, à luz do que foi aqui introduzido, a religião (*dīn*) pregada por Muḥammad compõe-se de três partes fundamentais:

- 1) Os Cinco Pilares do Islão (que concretizam o conceito de *islām*);
- 2) As Seis Crenças da Fé (*imān*);
- 3) A Excelência, particularmente no sentido espiritual (*iḥsān*).

Estas três componentes da religião pregada por Muḥammad foram enfatizadas num *ḥadīth* do próprio Profeta, relatado por ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb. Este narrou:

Um dia, enquanto o Profeta estava sentado na companhia de algumas pessoas, (O anjo) Gabriel aproximou-se e perguntou: “O que é a fé?” O Mensageiro de Allah respondeu: “Fé é acreditar em Allah, nos Seus anjos, (no) encontro com Ele, nos Seus Apóstolos e acreditar na Ressurreição.” Então ele perguntou: “O que é o Islão?” O Mensageiro de Allah respondeu: “Adorar Allah sozinho e a mais ninguém, oferecer orações perfeitas, pagar a caridade obrigatória (*zakāh*) e fazer jejum durante o mês do Ramadão.” Ele perguntou então: “O que é *Iḥsān*?” O Mensageiro de Allah respondeu: “Para adorar Allah como se O visses, e se não conseguires alcançar este estado de devoção, então debes considerar que Ele está a olhar para ti.” Então ele perguntou: “Quando será estabelecida a Hora?” O Mensageiro de Allah respondeu: “O que responde não tem mais conhecimento do que aquele que questiona. Mas vou informar-te sobre as suas premonições. Quando uma escrava (senhora) dá à luz o seu senhor. Quando os pastores de camelos negros começarem a vangloriar-se e a competir na construção de edifícios mais altos. E a hora é uma das cinco coisas que ninguém sabe, exceto Allah. O Profeta então recitou: “Em verdade, com Allah (Sozinho) está o conhecimento da Hora.” Então aquele homem (Gabriel) partiu e o Profeta pediu aos seus companheiros que o voltassem a chamar, mas eles já não conseguiram vê-lo. Então o Profeta disse: “Foi Gabriel que veio ensinar ao povo a sua religião.”²⁹

²⁸ NASR, Seyyed Hossein, *Sufi Essays*, Schocken Books, New York, 1977, pág. 5.

²⁹ “One day while the Prophet was sitting in the company of some people, (The angel) Gabriel came and asked, “What is faith?” Allah’s Messenger replied, ‘Faith is to believe in Allah, His angels, (the) meeting with Him, His Apostles, and to believe in Resurrection.’ Then he further asked, “What is Islam?” Allah’s Messenger replied, “To worship Allah Alone and none else, to offer prayers perfectly to pay the compulsory charity (Zakat) and to observe fasts during the month of Ramadan.” Then he further asked, “What is Ihsan (perfection)?” Allah’s Messenger replied, “To worship Allah as if you see Him, and if you cannot achieve this state of devotion then you must consider that He is looking at you.” Then he further asked, “When will the Hour be established?” Allah’s Messenger replied, “The answerer has no better knowledge than the questioner. But I will inform you about its portents. When a slave (lady) gives birth to her master. When the shepherds of black camels start boasting and competing with others in the construction of higher buildings. And the Hour is one of five things which nobody knows except Allah. The Prophet then recited: “Verily, with Allah (Alone) is the knowledge of the Hour.” Then that man (Gabriel) left and the Prophet asked his companions to call him back, but they could not see him. Then the Prophet said, “That was Gabriel who came to teach the people their religion.” Tradução nossa. *Ḥadīth* do profeta Muḥammad relatado em Bukhārī, vol. 50, livro 2, *ḥadīth* 43, consultado online a 23 de maio de 2020, URL: <https://sunnah.com/bukhari/2/43>

1.2 O profeta Muhammad

Muḥammad não é pai de nenhum de vossos homens, mas o Mensageiro de Allah e o selo dos Profetas. E Allah, de todas as cousas, é Onisciente.

Alcorão (33:40)

Em determinadas religiões existe uma figura central que incorpora os ideais da fé. Elas contam-nos o que o ser humano consegue ser. Todas as religiões abraâmicas são religiões proféticas, nas quais, figuras proféticas transmitem a Palavra de Deus. A profissão de fé islâmica, a *shahādah*, revela-nos dois pontos: *lā ilāha illā Allāh, Muḥammad rasūl Allāh*, não há divindade salvo Deus e Muḥammad é o Profeta de Deus. No Alcorão, Muḥammad é apresentado como Profeta. Ele é um *nabī*, um “enviado de Deus” (profeta) e um *rasūl*, um “mensageiro de Deus” que, tal como Moisés e Jesus, trouxe um Livro para a Humanidade. O Livro Sagrado que nos ofereceu foi o Alcorão (*al-qur’ān*), a recitação. No Livro é evidenciado que Muḥammad é, entre os seus pares, “um belo paradigma para quem espera em Allah, e no Derradeiro Dia, e se lembra amiúde de Allah.”³⁰

O Alcorão e os *aḥādīth* são as fontes primordiais sobre o Profeta. Os *aḥādīth*, relatos das tradições e ditos do profeta Muḥammad, são uma importante fonte da lei religiosa e uma orientação moral. O termo *ḥadīth* deriva da raiz árabe ḥ-d-th, que significa “acontecer”, ou seja, “relatar um acontecimento”. Nos *aḥādīth* fundamenta-se a *sunna*, que significa um “caminho trilhado”, ou seja, “algo tomado como diretiva”.³¹

Os escritos biográficos do Profeta são designados, coletivamente, *sīrah*. A natureza destes relatos muda ao longo dos três estágios principais da vida do Profeta: no período anterior às primeiras revelações do Alcorão, em que predominam as lendas³²; durante o período desde a Revelação das primeiras passagens do Alcorão até à Hégira, a emigração para Medina e, desde este acontecimento, até à morte do Profeta em 632 AD.

Muḥammad nasceu em 570 AD, na cidade de Meca. Pertencia à tribo com mais influência na cidade, a Quraysh que, em árabe, significa tubarão e ao clã Hashimita.³³ A sua primeira referência biográfica é a elaborada por Ibn Ishāq, no século VIII, cerca de 120 anos após a morte do Profeta. Esta biografia foi editada e reforçada por Ibn Hishām. As biografias posteriores baseiam-se na *História do Islão Primitivo* escrita em Bagdade

³⁰ Alcorão (33:21).

³¹ CRAGG, Albert Kenneth, [*Ḥadīth*], *Encyclopaedia Britannica* [online], publicado online no dia 25 de setembro de 2017, consultado a 15 de junho de 2020, URL: <https://www.britannica.com/topic/Hadith>.

³² SINAI, Nicolai; WATT, William Montgomery, [Muḥammad], *Encyclopaedia Britannica* [online], publicado online no dia 4 de junho de 2020, consultado a 15 de junho de 2020, URL: <https://www.britannica.com/biography/Muhammad>

³³ ELIAS, Jamal J., *Islamismo*, trad. Francisco Manso, Edições 70, Lisboa, 2011, pág. 31.

no final do século IX por al-Ṭabarī, e n' *As Histórias das Campanhas Militares* composta por al-Wāqidī.³⁴

As origens da tribo Quraysh podem ser traçadas até Ismael³⁵, filho de Abraão e Agar³⁶. Muḥammad era filho de ‘Abd Allāh e de Āmīnah. Conta-se que, durante a gravidez de Āmīnah, um brilho transparecia no seu rosto e que quando Muḥammad nasceu, uma luz forte iluminou a cidade de Busra na Síria.³⁷ O pai do Profeta morreu antes deste nascer e a sua mãe, morreu quando ele tinha seis anos, acabando por ser entregue aos cuidados do avô paterno, ‘Abd al-Muṭṭalib, que, durante dois anos, o fez guardador de gado. Após a morte do avô, a sua educação ficou entregue ao tio, Abū Ṭālib, chefe do clã e pai de ‘Alī, que o criou e lhe ensinou o comércio de caravanas. Pela altura dos vinte e cinco anos de Muḥammad, foi contratado por Khadījah, uma viúva rica, para garantir a passagem segura das suas caravanas para a Síria. Khadījah viria a ser sua mulher e primeira convertida ao Islão. Deste casamento nasceram sete filhos, dos quais só Fāṭimah deixou descendência.

Segundo a tradição islâmica, Muḥammad teve a primeira Revelação do Anjo Gabriel em 610 AD, no mês do Ramadão. Este acontecimento teve por base alguns antecedentes. No decorrer das suas viagens de trabalho, Muḥammad não contactou apenas com a idolatria dos comerciantes e peregrinos mas, conheceu também judeus e cristãos, simpatizando, manifestamente, com os que “procuram a Deus” designados, em árabe, *ḥanīf*³⁸. Além desta descoberta, tinha por hábito retirar-se para o monte Hira, local afastado da agitada cidade de Meca, onde meditava e orava na solidão do deserto e onde recebeu a Revelação da Mensagem de Deus.

A Revelação feita a Muḥammad foi feita através do envio de um Apóstolo, o Anjo Gabriel (ver imagem 3.), que o ensinou a recitar a Palavra do seu Senhor:

Lê, em nome de teu Senhor, que criou,
Que criou o ser humano de uma aderência
Lê, e teu Senhor é O mais Generoso,
Que ensinou a escrever com o cálamo

³⁴ SINAI, Nicolai; WATT, William Montgomery, [Muḥammad], *Encyclopaedia Britannica* [online], publicado online no dia 4 de junho de 2020, consultado a 15 de junho de 2020. URL: <https://www.britannica.com/biography/Muhammad>

³⁵ "Indeed Allah has chosen Isma'il from the children of Ibrahim, and He chose Banu Kinanah from the children of Isma'il, and He chose the Quraish from Banu Kinanah, and He chose Banu Hashim from Quraish, and He chose me from Banu Hashim." *Ḥadīth* do profeta Muḥammad relatado em Wathilah bin Al-Asqa, vol. 1, livro 46, *ḥadīth* 3605, consultado online a 30 de junho de 2020, URL: <https://sunnah.com/urn/634660>

³⁶ Génesis (16). A história de Agar, serva de Abrão e Sara, não é mencionada no Alcorão, no entanto, segundo a tradição, por imposição de Sara, Abrão abandonou-a no deserto juntamente com o seu filho Ismael. Deus veio em salvação de ambos revelando-lhes o poço de Zamzam em Meca. A sua procura por água é reencenada pelos peregrinos durante o *ḥajj*.

³⁷ ISHAQ, Ibn, *The Life of Muḥammad*, translated by A. Guillaume, Oxford University Press, Karachi, 1967, pág. 72.

³⁸ KÜNG, Hans, *Islam, Past, Present and Future*, translated by John Bowden, Oneworld Publications, Oxford, 2007, pág. 96.

Ensinou ao ser humano o que ele não sabia.³⁹

Esta foi a primeira das várias Revelações que se tornaram a base do Alcorão, que indica a existência de um Deus Único. Nas visões do Profeta, o Anjo Gabriel atribui-lhe a missão de falar à humanidade do Deus Único e Misericordioso. Perante a iminência do Juízo Final, Muḥammad deve persuadir os seus pares da necessidade de uma conversão, denominando a sua mensagem *islām*, “a submissão pacífica à vontade de Deus”.

Imagem 3. A primeira Revelação do Anjo Gabriel ao profeta Muḥammad⁴⁰



Inicialmente, abalado e maravilhado com o significado do que lhe estava a ser revelado, Muḥammad encontrou apoio na mulher e, aos poucos, foi atraindo seguidores. Começou a falar com aqueles que lhe eram mais próximos, apontando-lhes as posturas e movimentos da oração, a inclinação e as frases: *Allāhu Akbar*, “Deus é o Maior”, e a saudação: *as-Salām ‘alaikum*, “A paz esteja consigo”.

A mensagem monoteística não foi do agrado de muitos idólatras de Meca, que eram a maioria dos habitantes daquele local. Especialmente, aos da tribo Quraysh, à qual o Profeta pertencia, que temiam que o comércio, que acreditavam ser protegido pelos deuses, sofresse perda de lucro. Temiam que a nova religião, baseada num Deus Único e, como tal, contrária à idolatria, destruísse a posição da *Ka ‘bah* e do comércio que a mesma gerava, como centro dos cultos de várias tribos árabes.

Durante algum tempo, a influência e o prestígio da sua esposa e do seu tio, Abū Ṭālib, protegeram Muḥammad da perseguição. Mas, em 619 AD, após a morte de Khadījah e do tio, a sua presença em Meca torna-se insuportável. Estas perdas, combinadas com o pouco sucesso na difusão da mensagem do Islão na cidade de Ṭā’if, testaram a determinação do Profeta. Durante esse período difícil, Muḥammad passou pela suprema experiência espiritual da sua vida, denominada *al-isrā’ wa al-mi’rāj*, conhecida como A Viagem Noturna. De Meca, Muḥammad foi levado pelo Anjo Gabriel na criatura alada

³⁹ Alcorão (96:1-5).

⁴⁰ O apelo de Muḥammad à Profecia e a primeira Revelação, fólio do compêndio de Histórias *Majma ‘al-Tavarikh* da autoria de Hafiz-i Abru, 1425, in *The MET [online]*, consultado a 1 de julho de 2020, URL: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/451418>

Burāq para o lugar onde hoje está localizada a Mesquita al-Aqṣā, em Jerusalém. No local, rezou com outros Profetas, como Moisés, Abraão e Jesus, e subiu aos céus, onde foi guiado pelo Anjo Gabriel através do Paraíso e do Inferno, ficando, por fim, na presença de Deus, regressando à Terra para continuar a espalhar o Islão. Este episódio foi referido no Alcorão:

Glorificado seja Quem fez Seu servo Muḥammad viajar à noite- da Mesquita Sagrada para a Mesquita al-Aqṣā, cujos arredores abençoamos- para mostrar-lhe, em seguida, alguns de Nossos Sinais. Por certo, Ele é O Oniuvinte, O Onividente.⁴¹

Em 622 AD, Muḥammad desloca-se para Yathrib, mais tarde denominada Medina, a “Cidade do Profeta”, *madīnat an-nabī*. A mudança de Meca para Medina é conhecida como a Hégira, a emigração. Este acontecimento marca o início do calendário islâmico e marca a consolidação social e urbana da comunidade islâmica, a *ummah*. Na cidade de Medina estruturaram-se cada vez mais, tanto a legislação islâmica, baseada nos versículos sagrados proclamados pelo Profeta, como a organização do culto e ainda os demais aspetos da vida quotidiana.

Ao longo de cerca de dez anos, através da resistência militar, que se tornou uma aberta beligerância contra os mecanos, assim como por uma série de compromissos e atos de diplomacia, o Profeta consegue vencer os mecanos e unificar a Península Arábica, espalhando a Mensagem de Deus. Pouco antes de falecer Muḥammad, regressou pacificamente a Meca, perante a rendição dos mecanos. A *Ka'bah* foi purificada, colocando, assim, um fim à idolatria. Muḥammad reconciliou membros da sua família e também de muitos dos seus seguidores.

Em 632 AD, o Profeta levou à cidade de Meca o maior número de peregrinos alguma vez reunidos durante a sua vida, evento que foi apelidado de “Peregrinação da Despedida.” Na viagem de regresso a Medina, Muḥammad, contraiu uma doença terminal e na sequência deste acontecimento, nomeou o seu companheiro, Abū Bakr, líder das orações diárias e do culto semanal. No mesmo ano, Muḥammad acaba por morrer. O túmulo do Profeta é, depois da *Ka'bah*, o lugar mais sagrado do Islão. Meca, Medina e Jerusalém são as três cidades sagradas da religião professada pelo Profeta. A Mensagem de Deus continuou a espalhar-se no norte da Península no Líbano, Síria, Palestina, Pérsia e Iraque. A fase que se seguiu foi importante na história do Islão, os califados⁴² de Abū Bakr (632-634 AD), de ‘Umar (634-644 AD), de ‘Uthmān (644-656 AD), e de ‘Alī (656-661 AD), representaram um período de notável expansão da nova fé.

O Profeta não ocupa a mesma posição no Islão que Jesus Cristo ocupa no Cristianismo, onde se pode afirmar que “A Palavra foi feita carne”⁴³. O monoteísmo islâmico nega a trindade mas tem, em Jesus Cristo, um importante profeta, ainda que não o considere filho de Deus. No Islão a Palavra de Deus, revelada ao Profeta, deu origem a um livro, o Alcorão.

⁴¹ Alcorão (17:1).

⁴² Califa é a designação dada ao “sucessor” do Profeta na liderança da *ummah*.

⁴³ João (1:14).

1.3 O Alcorão

Ó seguidores do Livro! Com efeito, Nosso Mensageiro chegou-vos, para tornar evidente, para vós muito do que havíeis escondido do Livro, e para abrir mão de muito disso. Com efeito, chegou-vos de Allah uma luz e evidente Livro.

Alcorão (5:15)

No Islão a Palavra de Deus consubstanciou-se num Livro (*al-kitāb*), o Alcorão, em árabe *al-qur'ān*, que significa “a recitação” ou “a recitação eloquente”.

Este Livro, revelado pelo Anjo Gabriel ao profeta Muḥammad e por este à humanidade (entre 610 e 632 AD), contém a palavra de Deus transmitida ao coração do Seu Mensageiro, assumindo este um papel de absoluta passividade (no sentido de pura recetividade) neste processo. Sendo a língua da Revelação o árabe, os muçulmanos assumem este idioma como sagrado.

Seyyed Hossein Nasr, descreveu assim a importância do Alcorão e do Profeta como veículo da Mensagem de Deus:

A Palavra de Deus no Islão é o Alcorão; no Cristianismo é Cristo. O veículo da Mensagem Divina no Cristianismo é a Virgem Maria, no Islão é a alma do Profeta (...) A Palavra Divina só pode ser escrita na pura e intocada tábua da recetividade humana. Se esta Palavra estiver em forma de carne, a pureza é simbolizada pela virgindade da mãe que dá à luz a Palavra, e se estiver na forma de livro, a pureza é simbolizada para natureza iletrada da pessoa que foi escolhida para anunciar a Palavra entre os homens.⁴⁴

O Livro Sagrado do Islão não foi editado durante a vida do Profeta, que apenas o recitava. Pedacos de pergaminho, folhas, ossos de camelos e a memória dos seguidores de Muḥammad, foram os instrumentos de preservação existentes. O Alcorão foi confiado a escrever a vários homens, apesar das aptidões literárias serem baixas na época, sendo que os mais prolíferos foram: Abū Bakr, ‘Alī, Zayd bin Thābit (610-665 AD) e Zubayr ibn al-Awwām (594-656 AD). Existem várias teses para a sua composição: a primeira é de que foi composto dois anos após a morte do Profeta, sob o comando do seu amigo e sucessor, Abū Bakr, em 634 AD; a segunda é que foi, em 644 AD, o califa ‘Umar o primeiro a compilar; a terceira, e aquela que é mais aceite, é a de que o texto foi completado entre 650 e 656 AD, durante o reinado de ‘Uthmān, sucessor de ‘Umar.⁴⁵

Alcorão, como já foi referido, significa, literalmente, a recitação. O texto alcorânico é recitado em voz alta diversas vezes e, antes de tocar as suas páginas, é necessário efetuar a ablução ritual, ao mesmo tempo que se procura abrir o coração para a oração. Ao ouvir, memorizar e recitar, os muçulmanos confessam a Revelação de Deus e tornam-na algo

⁴⁴ “The Word of God in Islam is the Quran; in Christianity it is Christ. The vehicle of the Divine Message in Christianity is the Virgin Mary; in Islam it is the soul of the Prophet (...) The Divine Word can only be written on the pure and “untouched” tablet of human receptivity. If this Word be in the form of flesh, the purity is symbolized by the virginity of the mother who gives birth to the Word, and if it be in the form of a book, this purity is symbolized by the unlettered nature of the person who is chosen to announce this Word among men.” Tradução nossa. NASR, Seyyed Hossein, *Ideals and Realities of Islam*, ABC International Group Inc., Chicago, 2000, pág. 32.

⁴⁵ ELIAS, Jamal J., *Islamismo*, trad. Francisco Manso, Edições 70, Lisboa, 2011, pág. 20.

íntimo e interior. A aprendizagem do Alcorão em alguns casos, começa ainda em criança e os que o sabem de cor são apelidados de *huffāz*.

Este Livro Sagrado é também uma fonte de expressão artística: o culto muçulmano não tem instrumentos nem canto coral, a recitação do Alcorão é, por assim dizer, música suficiente. Os seus versos adornam edifícios islâmicos, obras de metal e cerâmica, pinturas em miniatura e tapeçarias, onde abunda a arte da caligrafia. A Mesquita, local de culto do Islão, não tem imagens antropomórficas ou de animais porque tal poderia incitar à idolatria. A caligrafia do Alcorão (ver imagem 4.) e outros elementos decorativos são, por outro lado, aceites.

Organizado em 114 capítulos designados suras que, por sua vez, consistem em versos, designados *āyāt*, palavra que, em árabe significa sinais, o Alcorão não se apresenta na ordem cronológica de Revelação, mas de acordo- aproximadamente-com a duração de cada *ṣūra*. Na ótica do sufismo, tem um significado exotérico e um significado esotérico, o verdadeiro sentido do Livro é expresso no termo *ḥaqīqa* (ou “realização”), que se refere, também, à sua espiritualidade. Os principais focos do Livro são a Unidade de Deus, o relacionamento entre o Criador e todas as coisas criadas e a Lei Divina, “o Alcorão [é] uma orientação para a humanidade, com evidências da orientação e do critério de julgar.”⁴⁶ Além da Revelação, existem os livros das “narrações”, *ḥadīth*, das afirmações, ações, acontecimentos e hábitos do Profeta, que são uma matriz essencial do Islão, sendo a segunda fonte textual, por ordem de importância, após o Alcorão.

Na sua essência, o Alcorão incorpora a mensagem de Livros Sagrados anteriores como a Torá e o Evangelho, fundamentais para os “Povos do Livro”⁴⁷. Tal como o profeta Muḥammad é considerado o último dos profetas de Deus, também o Alcorão é considerado a última Revelação divina. A sua finalidade não é orientar apenas os árabes, mas toda a humanidade até ao fim do mundo.

Imagem 4. Atributos de Deus representados num painel de azulejos na Mesquita Central de Lisboa⁴⁸



⁴⁶ Alcorão (2:185).

⁴⁷ Os “Povos do Livro”, em árabe *Ahl al-Kitāb*, é um termo islâmico que se refere aos povos das religiões abraâmicas e, em geral, de outras religiões cujo culto é livremente praticado num contexto islâmico. BOSCALLIA, Fabrizio; BARROS, Filomena, “Islão - vertente sunita” in *Cosmovisões Religiosas e Espirituais: guia didático de tradições presentes em Portugal*, ed. Paulo Mendes Pinto, Lisboa: Alto Comissariado para as Migrações, 2016, pág. 34.

⁴⁸ Pormenor de um painel de azulejos na Mesquita Central de Lisboa in *Sete Margens*, publicado online a 2 de fevereiro de 2021, consultado a 20 de março de 2021, URL: <https://setemargens.com/suica-um-terco-dos-muculmanos-sente-se-alvo-de-discriminacao/>

2. Sufismo: A mística islâmica

Aquele que busca o saber para se vangloriar, para receber elogios ou obter a glória e a riqueza, está longe da realização, porque o seu objetivo é atingir algo que não é o Verdadeiro Saber.

Ibn Hāzīm⁴⁹

– O que é a mística?

A mística não é originalmente islâmica, existe noutras religiões proféticas como o Cristianismo e o Judaísmo⁵⁰. Podemos afirmar que é uma corrente espiritual que atravessa todas as religiões.

A palavra mística está ligada a mistério, que provém do grego *mystês*, “iniciado”. Por sua vez, iniciação provém do latim *initiatione*, “o efeito de iniciar”⁵¹ numa sabedoria secreta. A palavra místico também provém do grego, do vocábulo *myein*, que significa fechar os olhos ou a boca. Na mística, o silêncio, dos iniciados e mestres, é de ouro, pois favorece a concentração espiritual e protege da dispersão do pensamento⁵².

A mística “é a arte da união com a realidade. O místico é a pessoa que conseguiu essa união em maior ou menor grau, ou quem visa e acredita em tais realizações.”⁵³ A realidade não pode ser completamente apreendida através da razão. Apenas a sabedoria do coração e a gnose, podem perceber algumas das suas características. O conhecimento de algo é feito através da união com esse algo, assimilando-o no seu todo. É necessária uma experiência espiritual, que não dependa apenas da razão ou de métodos sensoriais, para atingir a Realidade Última, que é Deus. Como consequência, a sabedoria é fruto da comunhão.

A mística, também, pode ser definida como o amor ao absoluto. Esta procura pelo absoluto ou Realidade Última pode ser simbolizada pelo "caminho" que o "viajante" trilha, com numerosas peripécias com as quais lida ao longo do seu progresso. Este caminho purifica a alma ávida de união com o divino.

Existem várias características que acompanham a experiência mística:

- Adquirir conhecimento da Realidade Última;
- Uma sensação de libertação das amarras do tempo, do espaço e do ego;
- Uma sensação de felicidade e serenidade;
- Uma sensação de união com Deus e com a criação.

⁴⁹ Ibn Hāzīm *apud* ALVES, Adalberto, *Portugal e o Islão Novos Escritos do Crescente*, Teorema, Lisboa, 2009, pág. 7.

⁵⁰ KÜNG, Hans, *Islam, Past, Present and Future*, translated by John Bowden, Oneworld Publications, Oxford, 2007, pág. 324.

⁵¹ A etimologia latina da palavra iniciação é *in-ire* = ir para dentro.

⁵² Cf. BÁRCENA, Halil, *Sufismo*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2012, pág. 9.

⁵³ UNDERHILL, Evelyn, *Practical Mysticism*, The Project Gutenberg eBook, 2012, pág. 7.

É-nos permitido, através da mística, observar e vivenciar situações de diversas formas e, ainda assim, atingir um mesmo objetivo.

A experiência mística deve ser realizada metodicamente. O progresso no “caminho”, acompanhado por um mestre, deve ser iniciado com a purificação voluntária do discípulo, obtida por meios físicos e psíquicos, passando pela contemplação.⁵⁴

Em suma, entendemos a mística como:

- Uma via;
- Um método;
- Um caminho de retorno. O início é Deus e o fim é Deus.⁵⁵
- O que é a mística islâmica?

O sufismo é o coração do Islão.

Sadia Dehlvi⁵⁶

O Islão, conforme mencionado anteriormente, é uma religião abraâmica. Segundo o teólogo Hans Küng, a mística exerce um fascínio nestas religiões pelos seguintes motivos:

- Pela tendência para a interiorização e meditação;
- Pela liberdade interior em relação aos constrangimentos da legalidade e, eventualmente, também em relação ao poder político;
- Pela superação do autoritarismo e do formalismo através do pensamento e da experiência comum⁵⁷.

A ciência da mística, no Islão, é designada *‘ilm al-taṣawwuf*⁵⁸ - na sua latinização, sufismo. Podemos, assim, afirmar que sufismo é sinónimo de mística islâmica.⁵⁹ Os seguidores da mística islâmica são designados sufis. Os sufis acreditam que a realidade comporta um aspeto exterior (exotérico) e um aspeto interior (esotérico). Os seguidores da mística islâmica pretendem alcançar o conhecimento (*‘ilm*), com ênfase no seu aspeto esotérico. Para eles, o meio de obter conhecimento é através do coração (*qalb*).

A mística islâmica, em particular, está relacionada com o termo *ḥikma*, que é a sabedoria espiritual. É uma iluminação que desce de Deus para o nosso coração. Esta sabedoria pode ser alcançada através de práticas ascéticas e de purificação interior. No Islão, a mística é entendida como um processo, um caminho que é denominado *ṭarīqa*, o qual é guiado por um mestre espiritual (*shaykh*, plural *shuyūkh*), com o objetivo final da

⁵⁴ V. *infra* capítulo 3.1.

⁵⁵ Cf. *al-Awwal* (O Primeiro), *al-Ākhir* (O Último), (Alcorão 2:156).

⁵⁶ Cf. DEHLVI, Sadia, *Sufism the Heart of Islam*, HarperCollins, New Delhi, 2009.

⁵⁷ KÜNG, Hans, *Islão*, trad. Lino Marques, Edições 70, Lisboa, 2010, pág. 382.

⁵⁸ LEAMAN, Oliver, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*, Polity Press, Cambridge, 2001, pág. 73.

⁵⁹ SCHIMMEL, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975, pág. 3.

união a Deus. O discípulo (*murīd*), que inicia este caminho, progride através de uma série de estações (*maqāmāt*) que o vão levar ao conhecimento da verdade, da Realidade Última, que é Deus. O conhecimento da verdade não é algo reservado apenas para o momento da morte, mas é um objetivo que os sufis pretendem alcançar durante a sua vida.

No sufismo, a fé incondicional em Deus (*tawakkul*) e o reconhecimento da sua unicidade (*tawhīd*), são aspetos centrais. Direcionando-se a este objetivo, o sufi deve trabalhar para o “despertar espiritual”, no qual o próprio Deus se revela, produzindo uma aniquilação (*fanā*) no seu ser, dando origem à união mística com a divindade e à subsistência na mesma (*baqā*). Neste cenário, o sufi pode vivenciar o *tawhīd*, a confissão de que Deus é um.

A mística não está separada da comunidade islâmica, faz parte dela. A religião, para o sufi, é uma concha, embora genuína, que cumpre uma função. Quando a consciência humana penetra além desta estrutura, entende o seu verdadeiro significado.⁶⁰ O percurso do seguidor do sufismo é feito com início na lei islâmica (*sharīʿa*), passando pela senda mística (*ṭarīqa*) até à verdade de Deus (*ḥaqīqa*).

As principais fontes da mística islâmica são o Alcorão e o exemplo do profeta Muḥammad.

– A hermenêutica mística do Alcorão:

E, lembra-te [ó Muḥammad], de quando teu Senhor tomou, dos filhos de Adão- do dorso deles- seus descendentes e fê-los testemunhas de si mesmos, dizendo-lhes: “Não sou vosso Senhor?” Disseram: “Sim, testemunhamo-lo.” Isso, para não dizerdes, no Dia da Ressurreição: “Por certo, a isto estávamos desatentos.

Alcorão (7:172)

O Alcorão foi letra sonora antes de ser materializado em livro⁶¹. Requerendo tempo e entrega, a sua leitura, recitação e meditação fornecem uma fonte constantemente renovada de vida espiritual.

A aproximação sufi ao Alcorão parte de três premissas⁶²:

1. O Livro tem diversos níveis de significado;
2. O ser humano tem o potencial para descobrir os significados;
3. A interpretação não tem fim.

⁶⁰ SHAH, Idries, *The Sufis*, ISF Publishing, London, 2015, pág. 32.

⁶¹ BÁRCENA, Halil, *Sufismo*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2012, pág. 83.

⁶² *Ibidem*, pág. 86.

Os sufis utilizam o termo corânico *istinbāt*, que significa tirar água de um poço⁶³, para expressar a ideia de que o Livro Sagrado é rico em conteúdo. Podemos retirar a sua água, a sabedoria que ele nos transmite.

A interpretação é algo flexível. Os sufis não estavam convencidos com o significado aparente (*ẓāhir*) das suras corânicas e, como tal, procuraram descobrir o seu significado mais interior (*bāṭin*). No sufismo, o Alcorão tem uma aparência exterior, exotérica, e uma profundidade oculta, esotérica. A exegese do Alcorão é designada *ta'wīl*, este termo significa trazer algo de volta à sua origem.

O termo *ta'wīl*, juntamente com o termo *tanzīl*, constituem um par de conceitos complementares e contrastantes. *Tanzīl* designa religião positiva, a letra da Revelação ditada pelo anjo ao Profeta. Significa causar esta Revelação para descer do mundo superior. Por outro lado, *ta'wīl* significa retornar à origem e, assim, retornar ao significado verdadeiro e original de um texto. Quem pratica *ta'wīl*, desvia a aparência externa (*ẓāhir*) e faz com que o texto volte à sua verdade (*ḥaqīqa*). *Ta'wīl* é uma exegese simbólica e esotérica. Subjacente à ideia de exegese, está a ideia de êxodo.⁶⁴ Tal como *sharī'a* é par contrastante com o conceito de *ḥaqīqa*, *ẓāhir* com *bāṭin*, *tanzīl* é-o com *ta'wīl*.⁶⁵

Os vocábulos “exegese” e “hermenêutica” são aplicados à compreensão de textos sagrados. Para os sufis, o Alcorão é um texto vivo.

No Livro Sagrado estão expressos diversos vocábulos que são fundamentais no sufismo: *nafs* (ego), *ṣadr* (o peito, sede das emoções), *qalb* (o coração), *fu'ād* (pericárdio) e *lubb* (o coração interior) e *rūḥ* (espírito) que Deus introduziu no ser humano. Além do léxico corânico, as metáforas que referem o movimento da “descida” da Revelação e da “ascensão” do Profeta são enfatizadas na mística islâmica.

Estes são, alguns, dos versículos que suscitam interpretação mística:

No versículo (7:172), citada no início deste ponto, está expresso o tratado que Deus fez com a humanidade. O principal veículo para a conexão sagrada é o pacto eterno em que os seres humanos reconhecem a soberania de seu senhor, que por sua vez retribui com a promessa de orientação e proteção divinas. A relação de Deus com as criaturas é cimentada com este pacto, no qual o senhor (*rabb*) e os seus servos (*'abd*) estão ligados. A soberania de Deus e a sua transcendência ecoam no texto. Os sufis têm o desejo de equilibrar a ênfase corânica na alteridade radical de Deus com a sua imanência, que leva a uma ligação da alma com o Criador.

No versículo (57:3) é expresso que Deus é: “O Primeiro e O Derradeiro, e O Aparente e O Latente. E Ele, de todas as cousas, é Omnisciente.” A interpretação mística realça, neste versículo, a dimensão exterior e interior de Deus. Ele é o primeiro e o último. Deus é tudo o que existe e viver nele é o objetivo dos místicos islâmicos.

No versículo (10:22) é referido que: “Allah é Aquele que permite que você viaje pela terra e pelo mar.” Nas interpretações místicas, a terra refere-se a obras de devoção e

⁶³ *Ibidem*, pág. 85.

⁶⁴ CORBIN, Henry, *The History of Islamic Philosophy*, translated by Liadain Sherrard, Islamic Publications for The Institute of Ismaili Studies, London, 1964, pág. 12.

⁶⁵ *Ibidem*, pág. 191.

adoração, enquanto o mar é um símbolo do êxtase e refere-se aos níveis mais altos de experiência mística.

Um dos versículos mais citados em contexto sufi é o Versículo da Luz:

Allah é a luz dos céus e da terra. O exemplo da Sua luz é como o de um nicho, em que há uma lâmpada. A lâmpada está num cristal. O cristal é como se fora um astro brilhante. É aceso pelo óleo de uma bendita árvore olívea, nem de leste, nem de oeste, o seu óleo quase se ilumina, ainda que não o toque fogo algum. É luz sobre luz. Allah guia a Sua luz a quem quer. E Allah propõe, para os homens, os exemplos. E Allah, de todas as cousas é omnisciente.⁶⁶

O Versículo da Luz, compara Deus e a sua relação com o mundo a uma luz pura que é mediada através de uma lâmpada num cristal. O teólogo al-Ghazzālī⁶⁷, ofereceu a seguinte interpretação para este versículo: “Deus é a Luz dos céus e da terra”, é a verdadeira luz (*al-nūr al-haqiqī*).

Ler e recitar o Alcorão, em voz alta ou em silêncio, é uma viagem. O radical *s-f-r* inclui conceitos como livro (*sifr*) e viagem (*safar*). Uma das melhores formas de viajar é através da leitura. Os sufis percorrem o “caminho” através do Alcorão, assimilando a palavra que Deus transmitiu a toda a criação. O objetivo deste Livro, em particular, é despertar em nós a consciência da nossa relação com Deus e o universo.

– O Profeta como modelo místico

E não te enviamos senão como misericórdia para os mundos.

Alcorão (21:107)

O profeta Muḥammad tornou-se um modelo para todos os seguidores da mística islâmica. Ele é considerado o maior mestre sufi: esta afirmação tem por base a forma mística como o Alcorão lhe foi revelado⁶⁸. Com Muḥammad a missão profética alcançou a maturidade, ele é o “Mensageiro de Allah e o selo dos Profetas.”⁶⁹ Deus enviou-o aos iletrados, é ele quem “recita, para eles, Seus versículos, e dignifica-os, e ensina-lhes o Livro e a sabedoria; e, por certo, estavam, antes, em evidente descaminho.”⁷⁰

O episódio místico, por excelência, da vida do Profeta é a Viagem Noturna⁷¹. Esta viagem é o símbolo da ascensão que os sufis querem fazer rumo à verdade, rumo a Deus. Esta experiência identifica-se com os termos *fanā*’, esvaziamento, e *baqā*’, plenitude em Deus. O Profeta é o modelo da comunhão com a divindade, pois foi quem mais se aproximou de Deus.

⁶⁶ Alcorão (24:35).

⁶⁷ KALIN, Ibrahim (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2014, pág. 286.

⁶⁸ V. *supra* capítulo 1.2.

⁶⁹ Alcorão (33:40).

⁷⁰ Alcorão (62:2).

⁷¹ V. *supra* capítulo 1.2.

Muhammad levou uma vida extremamente simples, evitou luxos, jejuava e passava parte das suas noites em oração, tal como refere o Alcorão:

(...) teu Senhor sabe que te levantas para orar, durante menos de dois terços da noite, ou durante sua metade ou seu terço e, também, uma fação dos que estão contigo.⁷²

Os sufis pretendem seguir a simplicidade e espiritualidade da sua vida, desenvolver o seu carácter justo, a sua misericórdia e compaixão.

Estas são algumas atribuições místicas e metafísicas à figura do Profeta⁷³:

É preexistente - O Profeta afirma-se, a si mesmo, como primordial na criação. Existem vários *ahādīth* que enfatizam esta questão: “Eu já era Profeta quando Adão estava entre a água e o barro.” E este outro: “O primeiro que Deus criou foi o meu espírito”;

É luz - Deus criou, primeiro, a luz de Muhammad (*nūr Muhammad*). Os sufis acreditam que a luz do Profeta é a verdadeira luz para a humanidade. Esta foi criada por Deus e é essencial para todos os crentes. A realidade não é nada mais que luz, a sua luz;

É um homem arquétipo - O Profeta é conhecido como o Homem Perfeito, o Homem Universal, o Homem Arquétipo, *al-insān al-kāmil*. O Profeta é, ao mesmo tempo, espírito, a totalidade do universo, o símbolo do ser humano perfeito e aquele que reúne a criatura com a fonte criadora.

A tradição islâmica atribuiu-lhe cerca de duzentos nomes. Ahmad é um deles, sem a letra m, converte-se em *ahad*, que significa único⁷⁴. A letra m simboliza a *mors mystica*⁷⁵, o esvaziamento, a aniquilação de si (*fanā*). Muhammad é um ser humano único com um comportamento e um conhecimento espiritual excelentes, (*al-insān al-kāmil*), que já atingiu a *fanā* e encheu o seu coração com a memória de Deus.

O caminho (*ṭarīqa*) que inicia a experiência mística no Islão, foi introduzido pelo profeta Muhammad. Ele era um mestre para os que estavam mais próximos, houve quem tenha deixado tudo para viver junto dele. Estas pessoas eram apelidadas de gente do alpendre (*ahl al-ṣuffa*), porque se sentavam debaixo de um alpendre, à porta de casa do Profeta, para receber o seu influxo espiritual (*baraka*) e os seus ensinamentos. A relação entre mestre (*shaykh*) e discípulo (*murīd*) desempenhou um papel fundamental na proliferação do Islão, concretizando-se nas ordens sufis (*ṭuruq*). Cada ordem mística reivindicou uma cadeia de descendência espiritual (*silsilah*) ao Profeta.⁷⁶ Muhammad era o “amado de Deus” ao transmitir o seu conhecimento de “coração para coração” aos que lhe eram próximos. Estes também o puderam fazer, em cadeia, a todos os discípulos sufis que desejavam alcançar o estado místico dos amigos de Deus (*awliyā* ‘*Allāh*).

⁷² Alcorão (73:20).

⁷³ BÁRCENA, Halil, *Sufismo*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2012, págs. 97-98.

⁷⁴ *Ibidem*, pág. 99.

⁷⁵ A *mors mystica* (morte mística) está enfatizada na frase “morre antes de morreres”. Os sufis querem conhecer Deus em vida. “Morre antes de morreres” significa: antes de morreres, conhece O que te criou encontrando assim o teu próprio ser.

⁷⁶ V. *infra* capítulo 3.1.

2.1. Definição de sufismo

Uma realidade sem nome ou um nome sem realidade.

Abū al-Ḥasan Fūshanjī⁷⁷

Todas as almas inquietas tentam regressar a casa. O sufismo é uma viagem de retorno a casa, ao nosso mais íntimo ser. É uma via de amor e conhecimento, acompanhada de uma construção interior constante. O ponto de partida deste retorno é o coração puro, metaforicamente “iletrado” (*ummī*), como o do Profeta quando recebe a Revelação.

Diz-se que, na mística islâmica, há um sabor. O sufismo é como um fruto em que só provando, experienciando, é que podemos conhecer a que sabe. Termo que deriva do verbo latino *sapere* que, como primeiro significado, tem, precisamente, o ter sabor.

O sufismo é, em si, tão diverso que é difícil ser descrito por completo. A orientalista alemã, Annemarie Schimmel⁷⁸, recorreu a uma história do mestre e poeta sufi Rūmī para expressar a complexidade da mística islâmica, que, dificilmente, é apreendida no seu todo. Na história, um grupo de cegos foi convidado a conhecer um elefante através do tato. Cada um, descreveu-o de acordo com a parte do corpo em que as suas mãos tinham tocado: para um o elefante parecia um trono, para outro um ventilador e havia quem percebesse nele um cano de água ou um pilar. Mas ninguém foi capaz de imaginar como seria o animal inteiro.

Tal como foi referido anteriormente⁷⁹, o sufismo é, essencialmente, a realização da mensagem espiritual do Profeta, a tentativa de viver através da interiorização do Alcorão. Na conceção islâmica, Deus envolveu o mundo no véu do enigma (*sirr*). Para desvelar o enigma e se aproximarem de Deus, os sufis desenvolveram estações (*maqāmāt*) que têm de superar para atingir diversos estados de experienciação. O termo sufi tanto pode ser utilizado para quem está a percorrer o “caminho”, (*ṭarīqa*), como para quem já alcançou a *ḥaqīqa*, a verdade. A discussão sobre a origem do termo sufi não pode ser separada do contexto dos vários estágios do progresso no caminho. Tomamos como exemplo, o termo *ahl al-ṣuffa* (a gente do banco), que apresenta um estágio inicial de desenvolvimento caracterizado por uma vida ascética (*zuhd*).

O vocábulo sufismo não é mencionado no Alcorão, nem aparece nos dicionários árabes que foram compilados até o século VIII AD. De acordo com o estudioso árabe, Al-Qushayrī⁸⁰, a palavra sufi foi usada como um termo genérico para descrever muçulmanos que adotavam uma atitude religiosa austera e baseada na espiritualidade. Após a morte do profeta Muḥammad, o único título dado aos muçulmanos que conviveram com ele foi o de “companheiros” (*ṣaḥāba*). A geração seguinte, que recebeu

⁷⁷ Abū al-Ḥasan Fūshanjī *apud* LINGS, Martin, *What is Sufism?*, The Islamic Texts Society, Lahore, 1999, pág. 45.

⁷⁸ SCHIMMEL, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975, pág. 3.

⁷⁹ V. págs. 30-31 desta dissertação.

⁸⁰ AL-QUSHAYRI, Abu' I-Qasim, *Al-Risala al-qushayriyya fi'ilm al-tasawwuf*, translated by Professor Alexander D. Knysh, Garnet Publishing, Reading, 2007, pág. 2.

o conhecimento religioso diretamente da *ṣaḥāba*, foi apelidada *tābi'ūn*, seguidores dos companheiros.

O substantivo *taṣawwuf*, sufismo, segundo o professor de Estudos Islâmicos, Carl W. Ernst,⁸¹ é um substantivo da quinta forma verbal, da forma s-w-f, usado para indicar o processo de assimilação de uma identidade religiosa. O nome *al-ṣūfī* surge a partir do século VIII AD, um século após a morte do profeta Muḥammad, e cedo se aplica ao conjunto de muçulmanos que se entregava às práticas ascéticas. No Ocidente, só foi cunhado em 1821 por Friedrich Augustus Tholluck⁸².

As hipóteses para a tradução da palavra sufismo são múltiplas, cada uma delas aponta uma tonalidade interessante do que é o conjunto da mística islâmica. São, comumente, aceites as seguintes:

A primeira e aquela que é mais amplamente aceite é de que *ṣūf*, deriva de lã. Os sufis tinham o costume de usar um hábito de lã, símbolo de austeridade e de desapego do mundo, em oposição à seda, símbolo de ostentação e poder. O *taṣawwuf* seria o efeito de se cobrir com vestes de lã como sinal de renúncia e de pobreza espiritual. A renúncia do sufi não é tanto com o mundo mas consigo mesmo. Existe um *ḥadīth* profético que afirma: “a pobreza é o meu orgulho”⁸³.

A segunda hipótese é a de que o termo *taṣawwuf* provém do termo árabe *ṣafā'*, que significa pureza. De acordo com isto, o sufismo constituiria um caminho de purificação interior que tem como objetivo reconduzir o homem ao seu estado de inocência original.

A terceira hipótese é a de que tem origem na já referida expressão *ahl as-ṣuffa*, a gente do alpendre. Havia quem tivesse deixado tudo para viver mais próximo do Profeta, com o propósito de o acompanhar e receber os seus ensinamentos. Estes seguidores viviam sob um alpendre fora da casa de 'Ā'isha, a terceira esposa de Muḥammad. Quando o Profeta saía, eram os primeiros a encontrá-lo, quando ele recebia um presente, partilhava-o com eles. Viviam sem posses, em contínuo jejum e devoção.

A quarta hipótese argumenta que o sufismo tem origem na palavra grega *σοφία*, sofia, que significa sabedoria.⁸⁴ Os sufis aprofundariam os ensinamentos sapienciais que estariam igualmente na base da filosofia grega.

A quinta hipótese defende que a mística islâmica pode derivar da palavra *saff*, que significa fila, sendo os sufis, em consequência, os primeiros da fila.

Apesar de não existirem diferenças notórias entre eles, existem, além do termo sufi, os termos faquir e dervixe:

⁸¹ SOUZA, Carlos Frederico, “O Sufismo como dimensão mística do Islã” in *Horizonte*, vol. 4, n.º 7, 2005, pág. 81.

⁸² BÁRCENA, Halil, *Sufismo*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2012, pág. 37.

⁸³ KUIPER, Kathleen (ed.), *Merriam-Webster's Encyclopedia of Literature*, Merriam-Webster Incorporated, Springfield, 1995, pág. 77.

⁸⁴ CORBIN, Henry, *The History of Islamic Philosophy*, translated by Liadain Sherrard, Islamic Publications for The Institute of Ismaili Studies, London, 1964, pág. 187.

Faquir	Em árabe significa, literalmente, pobre. Um sufi errante ou mendicante é chamado faquir. No uso místico, a palavra faquir refere-se à necessidade espiritual do ser humano por Deus. Embora de origem muçulmana, o termo passou a ser aplicado na Índia também aos hindus. Entre os muçulmanos, as ordens sufis de faquires são a <i>Chishtīyah</i> , a <i>Qādirīyah</i> , a <i>Naqshbandīyah</i> e a <i>Suhrawardīyah</i> .
Dervixe	Os dervixes são, essencialmente, associados à <i>ṭarīqa Mevlevi</i> criada pelo mestre e poeta Rūmī em Konya (atual Turquia) no século XIII. O seu foco está nos valores universais do amor e serviço, e na aniquilação do ego de forma a alcançar Deus. Na maioria das ordens sufis, os dervixes praticam o <i>dhikr</i> , uma oração repetitiva, por meio de esforços físicos ou práticas religiosas para atingir o transe extático. A prática mais comum que lhes é associada é a cerimónia intitulada <i>sama</i> , na qual os dervixes realizam rotações ao som de música tradicional. No folclore, os dervixes são frequentemente creditados com a capacidade de realizar milagres.

2.2. Origem e desenvolvimento

A Humanidade está a dormir, preocupada apenas com o que é inútil, a viver num mundo errado. Acreditar que alguém pode sair disto é apenas hábito e uso, não religião. Esta 'religião' é inapta... Não discutas com o Povo do Caminho, mas consome-te. Tens um conhecimento e uma religião invertidos se estiveres de cabeça para baixo em relação à Realidade. O homem está enrolado numa rede em torno de si. Um leão (o homem do Caminho) destrói a sua jaula em pedaços.

Mestre sufi Sanā'i do Afeganistão⁸⁵

É legítimo afirmar que o sufismo nasce com o próprio Islão⁸⁶. Para os seguidores da mística islâmica, os seus ensinamentos e práticas têm origem no Alcorão e no exemplo do profeta Muḥammad (*sunnah*),⁸⁷ tal como afirma o místico Junayd de Bagdad:

Todos os caminhos místicos são vedados, exceto aquele que segue os passos do Mensageiro. Este nosso conhecimento é ungido com as palavras do Mensageiro de Deus.⁸⁸

A Revelação começa com Adão, o primeiro homem, e prossegue através de figuras como Abraão, Moisés, David, Salomão e Jesus, culminando em Muḥammad. Os seguidores da mística islâmica assumem o exemplo de vida e ensinamentos de todos os profetas de Deus. O profeta Muḥammad é considerado o Selo dos Profetas, porque, para o Islão, não houve mais nenhum profeta legítimo depois dele. Os sufis ligam, assim, a cadeia de transmissão (*silsilah*) das suas ordens (*turuq*) a ele, enquanto primeiro mestre - também no sentido cronológico - de cada uma das ordens.⁸⁹

Tal como referimos⁹⁰, alguns companheiros de Muḥammad eram conhecidos como *ahl as-ṣuffa* (a gente do banco). Viviam próximos do Profeta seguindo de perto o seu exemplo de uma existência ascética, jejuando e retirando-se em oração. A tradição apresenta como sufis *avant la lettre* alguns dos primeiros companheiros do Profeta, como, entre outros, Abū al-Dardā (m. 652 AD), a sua mulher Umm al-Dardā e Salmān al-Farsī (m. 655 ou 657).⁹¹

⁸⁵ "Humanity is asleep, concerned only with what is useless, living in a wrong world. Believing that one can excel this is only habit and usage, not religion. This 'religion' is inept... Do not prattle before the People of the Path, rather consume yourself. You have an inverted knowledge and religion if you are upside down in relation to Reality. Man is wrapping his net around himself. A lion (the man of the Way) bursts his cage asunder." Tradução nossa. Frase do mestre sufi Sanā'i do Afeganistão, professor de Rūmī, em *The Walled Garden of Truth*, 1131 AD *apud* SHAH, Idries, *The Sufis*, ISF Publishing, London, 2015, pág. xi.

⁸⁶ Cf. TRIMINGHAM, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, Oxford, 1971, págs. 1-2.

⁸⁷ KNYSH, Alexander, *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*, Princeton University Press, New Jersey, 2017, pág. 15.

⁸⁸ "All the mystic paths are barred except to him who followeth in the footsteps of the Messenger" e "This our lore is anointed with the sayings of the Messenger of God". Tradução nossa. LINGS, Martin, *What is Sufism?*, The Islamic Texts Society, Lahore, 2005, pág. 101.

⁸⁹ V. *infra* capítulo 3.1.

⁹⁰ V. pág. 33 desta dissertação.

⁹¹ KNYSH, Alexander, *Islamic Mysticism-A Short History*, Brill, Boston, 2000, págs. 5-6.

Além disso, são fundamentais, no sufismo alguns dos companheiros do Profeta que mais importância histórica tiveram nos primeiros tempos do Islão, estando entre os mais íntimos do Mensageiro, tal como são os casos, entre outros, de Abū Bakr e ‘Alī, pelos quais passam muitas cadeias iniciáticas das confrarias sufis. Assim, a partir do Profeta e através dos seus mais íntimos companheiros, no sufismo acredita-se que a iniciação tenha passado às gerações seguintes, indo progressivamente a constituir as já referidas cadeias (sing. *silsila*) de mestres, várias das quais chegaram até ao século XXI. Cada cadeia iniciática designa uma *ṭarīqa*, isto é, uma confraria específica. Conforme referido, esta passagem iniciática acontece de forma mística, “de coração a coração”, de mestre a mestre, entre as gerações.

Ainda no que respeita a figuras importantes do sufismo, como Abū Bakr e ‘Alī, oportuno será referir que, após a morte do profeta Muḥammad, não havendo uma clara sucessão, o próprio Abū Bakr (632-34 AD), assim como ‘Umar (634-44 AD), ‘Uthmān (644-56 AD) e finalmente o mencionado ‘Alī (656-61 AD), tornaram-se os quatro primeiros sucessores (califas) de Muḥammad, conhecidos por “os califas bem guiados” (*al-khulafā’ ar-rāshidūn*).

Notemos ainda que, durante a vida de Muḥammad o poder temporal e o poder espiritual eram uma única realidade. No entanto, com a sua morte e, mais tarde com a morte do califa ‘Alī, a autoridade espiritual foi fragmentada. O último dos quatro califas bem guiados foi sucedido, pela guerra, por Mu‘āwiya ibn Abī Sufyān (602-680 AD), do clã omíada. O califado tornou-se, por conseguinte, dinástico e a autoridade espiritual foi dividida entre: jurisprudentes (*fuqahā’*), teólogos (*‘ulamā’*) e místicos (sufis).

– O asceticismo (séculos VIII-IX)⁹²

A palavra ascese tem origem no grego *áskesis* e significa exercício. No sentido religioso, abrange esforço, renúncia e penitência, com o propósito de atingir a perfeição.

Os primeiros séculos da mística islâmica foram muito provavelmente marcados pelo asceticismo⁹³ de quem pretendia seguir o exemplo de humildade do Profeta e dos seus companheiros. Os ascetas cultivavam valores como a pobreza, o retiro e o temor a Deus. A sua vida era pautada pela observância do Alcorão e obediência à lei (*sharī‘a*). Alguns entre os primeiros ascetas eram devotos de Bagdad e Bassorá, no sul do Iraque. Após a dinastia omíada (661-750 AD) ter tomado o poder, parece ter havido uma crescente secularização e perda dos valores espirituais que existiam no tempo do Profeta. Logo estes ascetas faziam frente a esta existência de luxo e ruína moral, meditando “nas palavras do Alcorão sobre a vinda do Juízo Final sendo por isso chamados eternos chorosos (*al-bakka’un*)”⁹⁴. Os ascetas eram também referidos como homens devotos e adoradores.⁹⁵

⁹² “The immediate forbears of the Sufis they identified as eighth- and ninth century renunciants known as *zuhhād*, *nussak*, or *‘ubbād*”. RIDGEON, Lloyd (ed.), *Cambridge Companion to Sufism*, Cambridge University Press, New York, 2015, pág. 3.

⁹³ Cf. MASSIGNON, Louis, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, translated by Benjamin Clark, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1997, pág. 107.

⁹⁴ KÜNG, Hans, *Islão*, trad. Lino Marques, Edições 70, Lisboa, 2010, pág. 384.

⁹⁵ KNYSH, Alexander, *Islamic Mysticism-A Short History*, Brill, Boston, 2000, pág. 6.

Em meados do século IX, apesar deste processo suscitar dúvidas⁹⁶, os ascetas do sul do Iraque, especialmente de Bagdad, passaram a ser vistos como membros de um modo distinto de piedade mística. No mesmo período, outros movimentos místicos tomaram forma noutros lugares, exemplo disso é o nordeste do Irão e a Ásia Central. Os místicos que pertenciam a estes últimos movimentos não eram inicialmente conhecidos como sufis e, nos seus pensamentos e práticas, diferiam dos místicos de Bagdad e entre si de diversas formas. Não obstante, misturaram-se gradualmente com estes e, com o tempo, também passaram a ser identificados como sufis.⁹⁷

As razões pelas quais os membros deste movimento místico, com o seu ponto nevrálgico na cidade de Bagdad, passaram a ser conhecidos como sufis e o seu movimento como *ṣufiyya*, ainda são obscuras. Nos textos em árabe, que datam dos primeiros séculos do Islão, e especialmente nos primeiros manuais sufis compostos nos séculos X e XI, encontramos os termos sufi e *mutaṣawwif*, que se referem aos devotos de um tipo particular de piedade. Este modo de vida piedosa era mais comumente referido pelo nome *taṣawwuf*, sufismo na sua latinização. As origens do termo sufi são controversas, no entanto, uma das explicações, como vimos, é que o termo vem de *ṣūf*, a palavra árabe para lã e que foi originalmente usada para designar quem se cobria com vestes de lã.⁹⁸

A palavra sufi foi cunhada pela primeira vez no início do século VIII para se referir a alguns renunciantes e aos pietistas que usavam lã em oposição à maioria dos muçulmanos que usavam linho e algodão. No século VIII e início do século IX o termo sufi designou “místicos em ascensão”, que eram comumente vistos como “renunciantes radicais”. Todavia, a partir de meados do século IX, a palavra sufi passou a ser usada cada vez mais como termo para designar um grupo de pessoas que pertencia a um movimento social identificável. Contrariamente a outros termos comumente usados para designar renunciantes, que dificilmente poderiam ser dissociados da renúncia como uma forma de piedade, o termo sufi era de cunhagem mais recente e poderia ser reimplantado para referenciar um novo desenvolvimento cultural. Com o tempo, os próprios místicos de Bagdad adotaram o termo sufi.⁹⁹

Neste período destacaram-se diversos místicos:

- Al-Ḥasan al-Baṣrī (642-728 AD) nasceu na cidade de Medina e mudou-se para Bassorá, no Iraque. Era um asceta e foi considerado um dos primeiros sufis. Conta-se que tinha um comportamento tão severo e ético que pensava que o inferno tinha sido criado apenas para ele. Era visto, frequentemente, como um elo de ligação ao Profeta pois tinha idade suficiente para ser contemporâneo de alguns dos seus companheiros. Por esta razão, os sufis, incluíam-no nas suas linhagens;¹⁰⁰

⁹⁶ RIDGEON, Lloyd (ed.), *Cambridge Companion to Sufism*, Cambridge University Press, New York, 2015, pág. 3.

⁹⁷ KARAMUSTAFA, Ahmet T., *Sufism the Formative Period*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007, pág. 1.

⁹⁸ V. *supra* capítulo 2.1.

⁹⁹ KARAMUSTAFA, Ahmet T., *Sufism the Formative Period*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007, pág. 7.

¹⁰⁰ RENARD, John, *The A to Z of Sufism*, The Scarecrow Press, Plymouth, 2009, pág. 103.

- Rābi‘a al-‘Adawiyya (713-801 AD) era natural de Bassorá. Foi uma célebre poetisa do amor místico. Foi quem adicionou o elemento do amor altruísta¹⁰¹ nos ensinamentos austeros dos primeiros ascetas e deu ao sufismo o verdadeiro tom da mística;¹⁰²
- Al-Muḥāsibī (/781-857AD) nasceu em Bassorá. Foi um professor místico e um teórico. Focava-se na incansável necessidade de uma intensa autoanálise, valendo-lhe o apelido de *al-Muḥāsibī*, “aquele que se leva em consideração”;¹⁰³
- Dhūl-Nūn (796-859 AD) nasceu em Akhmim, no Egito. Era reconhecido como o criador de uma interpretação sufi da gnose (*ma‘rifah*);¹⁰⁴
- Abū Yazīd al-Bisṭāmī (804-874 AD) nasceu em Bastam, no que é hoje o Irão. É conhecido pela sua doutrina de aniquilação (*fanā*) e intoxicação¹⁰⁵ (*sukr*);¹⁰⁶
- Al-Junayd (830-910 AD), natural de Bagdad, era conhecido por defender a sobriedade (*ṣahw*) nas experiências místicas¹⁰⁷ alcançadas através do conhecimento do Alcorão e da *sunna*. Foi também apelidado de “*shaykh dos sufis*” por defender que as experiências místicas são para poucos eleitos e que para as alcançar é necessária a ajuda de um *shaykh*;¹⁰⁸
- Al-Hallāj (858-922 AD) nasceu na província de Fars, no Irão. Foi o mais emblemático místico islâmico a ser tomado pelo amor a Deus, tendo sido martirizado por isso em 922 AD (ver imagem 5.). O principal argumento da sua condenação foi ter publicamente proferido, em pleno êxtase, a célebre frase: *anā l-Ḥaqq!* (“Eu sou a Realidade”, sendo “a Realidade” um dos nomes de Deus). Este caso deu-se no auge do império abássida (750-1258 AD) numa disputa entre os representantes da ortodoxia islâmica e da mística.¹⁰⁹

¹⁰¹ V. *infra* capítulo 2.3.

¹⁰² RENARD, John, *The A to Z of Sufism*, The Scarecrow Press, Plymouth, 2009, pág. 195.

¹⁰³ *Ibidem*, pág. 162.

¹⁰⁴ SILVA FILHO, Mário Alves da, *A Mística Islâmica em Terrae Brasilis: o Sufismo em São Paulo*, Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012, pág. 56.

¹⁰⁵ A intoxicação (*sukr*) e a sobriedade (*ṣahw*) são dois estados (*aḥwāl*) no caminho (*ṭarīqa*) sufi. No estado de intoxicação, o sentimento avassalador do amado destrói a capacidade de distinguir entre dor física e prazer. No estado de sobriedade, as memórias da experiência de intoxicação permanecem vivas tornando-se uma fonte de alegria espiritual. Editores da Encyclopaedia Britannica, [Hāl], *Encyclopaedia Britannica* [online], publicado online no dia 20 de julho de 1998, consultado a 20 de julho de 2020, URL: <https://www.britannica.com/topic/hal#ref133300>.

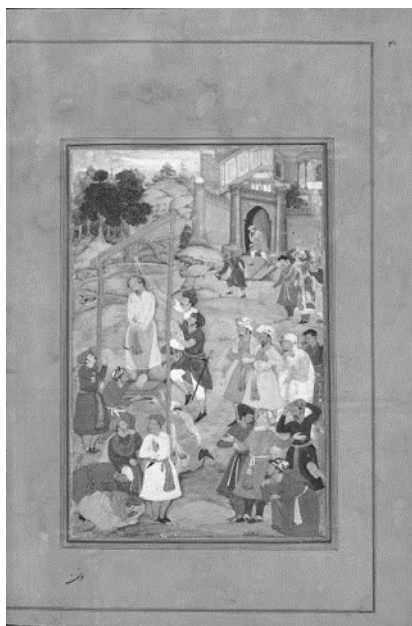
¹⁰⁶ RENARD, John, *The A to Z of Sufism*, The Scarecrow Press, Plymouth, 2009, pág. 49.

¹⁰⁷ *Ibidem*, pág. 132.

¹⁰⁸ SILVA FILHO, Mário Alves da, *A Mística Islâmica em Terrae Brasilis: o Sufismo em São Paulo*, Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012, pág. 57.

¹⁰⁹ *Ibidem*, pág. 57.

Imagem 5. O Martírio de al-Ḥallāj¹¹⁰



– O amadurecimento do sufismo (séculos X-XII)¹¹¹

Pode-se dizer que a fase inicial do desenvolvimento do sufismo termina com a morte de al-Ḥallāj. Nesta fase, após o embate entre os representantes da ortodoxia islâmica e os seguidores da mística islâmica, houve necessidade de conjugar os ensinamentos sufis e a lei islâmica (*sharīʿa*)¹¹², dando-se, paralelamente, início a um processo de transmissão do saber, uniformizando e sistematizando as ideias místicas. Com as suas próprias formas de piedade, instituições e teologia, os sufis difundiram-se por todo o Islão¹¹³, tendo, na região de Khurasan¹¹⁴, a sua sede. Os sufis criaram instituições designadas *khānqāhs* e estes locais tornaram-se o embrião das suas futuras ordens.¹¹⁵

A partir desta altura, os homens de religião dividiram-se em três grupos: no lado exotérico, existiam os estudiosos do direito (*fuqahāʾ*) e os especialistas na ciência tradicional dos *ahādīth*, e no lado esotérico, os seguidores da mística islâmica.

¹¹⁰ O martírio de al-Ḥallāj em Bagdad, pintura indiana do século XVII da autoria de Amīr Kōsrow Dehlavī in The Walters Art Museum, Baltimore, consultado online a 20 de julho de 2020, URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/hallaj-1>

¹¹¹ O filósofo Éric Geoffroy defende que, os séculos X a XII, correspondem à maturação do sufismo. GEOFFROY, Éric, *Introduction to Sufism- The Inner Path of Islam*, translated by Roger Gaetani, World Wisdom, Bloomington, 2010, pág. 78.

¹¹² SILVA FILHO, Mário Alves da, *A Mística Islâmica em Terrae Brasilis: o Sufismo em São Paulo*, Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012, pág. 60.

¹¹³ KÜNG, Hans, *Islam, Past, Present and Future*, translated by John Bowden, Oneworld Publications, Oxford, 2007, págs. 323-324.

¹¹⁴ Khurasan é uma região histórica da Pérsia que incluía parte do atual Irão, Afeganistão, Tadjiquistão, Turquemenistão e Uzbequistão.

¹¹⁵ GEOFFREY, Éric, *Introduction to Sufism- The Inner Path of Islam*, translated by Roger Gaetani, World Wisdom, Bloomington, págs. 79-80.

Esta situação estabeleceu o caminho para a integração do exoterismo (*ẓāhir*) e do esoterismo (*bātin*), que encontram o exponencial máximo, na segunda metade do século XI, com a obra do teólogo Al-Ghazzālī. A sua *magnum opus*, *A Revitalização das Disciplinas Religiosas* (*ihyā' ulūm al-dīn*), realizou uma fusão entre teologia, lei e mística. Al-Ghazzālī explicou o Islão à luz do sufismo. Fundou, em Tus, no Irão, a sua terra natal, um *khānqāh* (um espaço de reunião para irmandades sufis) onde aceitou discípulos que estavam a fazer o caminho (*ṭarīqa*).¹¹⁶ Contam-se outras obras, da sua autoria, que tiveram uma grande importância para a história do sufismo: *Nicho das Luzes*, a exegese do "Versículo da Luz"¹¹⁷ e a *Alquimia da Felicidade*.¹¹⁸ Ao lado de Al-Ghazzālī destacaram-se autores como Abū Naṣr al-Sarrāj, que escreveu o *Livro da Inspiração*, Abū Ṭālib al-Makkī, que escreveu *Sustento do Coração*, Abū al-Qāsim al-Qushayrī que escreveu *Epístola sobre a Ciência do Sufismo*, entre outros. A escrita destes livros foi fundamental para a expansão do sufismo.

– O início e consolidação das ordens sufis (*turuq*) (século XII-XIV)

No século XII dá-se início a uma nova forma de organização das comunidades sufis que se desenvolveu ao longo dos séculos seguintes. Esta nova forma de organização concretizou-se nas ordens sufis (*turuq*, *ṭarīqa* no singular), onde as mulheres também eram permitidas como membros. A palavra *ṭarīqa*, ou caminho, ganhou um significado adicional de irmandade (ou confraria) nesta fase. Cada ordem (*ṭarīqa*) incorporava regras de conduta, práticas e rituais distintos.¹¹⁹

O fundamento das ordens é a relação entre mestre (*shaykh*) e discípulo (*murīd*). Aceitar a autoridade e a orientação daqueles que atravessaram os estágios (*maqām*) do caminho (*ṭarīqa*) era para os místicos uma coisa natural. Tal como já referimos, a autoridade dos *shuyūkh* era (e é considerada, ainda hoje) legitimada através de cadeias (*silsilah*, no singular) de transmissão de conhecimentos que remontavam aos primeiros califas (especialmente 'Alī e Abū Bakr) ou até ao próprio Profeta.¹²⁰ As ordens sufis têm as suas próprias casas de reunião e são apoiadas por contribuições voluntárias. Providenciam abrigo, apoio social e ações comunitárias para todos os que procuram conforto e empatia. Através desta forma de organização, acessível às massas, a mística islâmica conseguiu disseminar-se na população.

Nesta época destacam-se os seguintes místicos:

– Ibn 'Arabī (1165-1240 AD) nasceu em Múrcia, na atual Espanha. Apresentou as ideias do ser humano perfeito (*al-insān al-kāmil*) e do conceito de Unidade do Ser

¹¹⁶ RENARD, John, *The A to Z of Sufism*, The Scarecrow Press, Plymouth, 2009, pág. 94.

¹¹⁷ Alcorão (24:35).

¹¹⁸ RENARD, John, *The A to Z of Sufism*, The Scarecrow Press, Plymouth, 2009, pág. 94.

¹¹⁹ NASR, Seyyed Hossein, *The Garden of Truth- The Vision and Promise of Sufism, Islam Mystical Tradition*, HarperCollins Publisher, New York, 2007, pág. 189.

¹²⁰ KÜNG, Hans, *Islam, Past, Present and Future*, translated by John Bowden, Oneworld Publications, Oxford, 2007, págs. 335-336.

(*waḥdat al-wujūd*). As suas principais obras são: *As Revelações de Meca (Futūḥāt al-Makkīyah)* e *Os Engastes das Sabedorias (Fuṣūṣ al-Ḥikam)*;¹²¹

– Jalāl ud-Dīn Rūmī (1207-1273 AD) nasceu em Balkh, no Afeganistão. Fundou a ordem *Mevlevi* e foi autor do célebre *Mathnawī*, considerado o mais importante livro de poemas sufis. O seu nome, Rūmī, significa "da Anatólia Romana".¹²²

– Sufismo nos séculos XVIII-XXI

Nesta época verificou-se uma cada vez maior institucionalização das ordens sufis, que por vezes se aliaram a grupos políticos, sendo os conceitos de *futuwwah* (excelência e nobreza cavaleiresca de comportamento) e de *jawanmardi* (conjunto de regras que devem ser seguidas por um grupo de cavaleiros como uma Ordem de Cavalaria), muito presentes no contexto da expansão e integração dos Impérios Islâmicos.¹²³

Com a crise e a desintegração destes Impérios, face ao colonialismo, maioritariamente ocorrido a partir do século XVIII, disseminou-se por todo o mundo islâmico o pensamento sufi. Os sufis, tal como os muçulmanos em geral, reagiram de diversas maneiras às novas condições. No encontro com a expansão colonial, alguns sufis assumiram um papel de liderança e de resistência. Não se podendo generalizar e falar de uma “resposta sufi” ao colonialismo, podemos, no entanto, afirmar que as experiências sufis interagiram com as políticas de diversas formas¹²⁴. A influência, essencialmente cultural, vinda do Ocidente na era colonial, levou a que a identidade dos muçulmanos sofresse um abalo, encontrando esta, por vezes, auxílio nas *khānqāh* e *ṭuruq* sufis, que em alguns casos apoiaram os movimentos de resistência ao domínio estrangeiro. No entanto, o sufismo foi impedido de crescer pelo movimento conhecido como *waabita*, ou de matriz dita *salafita*, opositor da mística islâmica. Esta animosidade perante o sufismo persiste nos séculos XX e XXI. Contudo, a perseverança das ordens sufis é evidente em todo o mundo muçulmano e além fronteiras.¹²⁵ Aliás, assistimos a uma certa penetração do sufismo, tanto na Europa como nas Américas, no contexto de um crescente interesse pelas práticas contemplativas e meditativas, entre finais do século XX e inícios do século XXI.

Em suma, através das várias fases do sufismo, as Ordens desempenharam um importante papel político, social e económico, sendo que, nos séculos XIX e XX eram um “centro de resistência ao domínio colonial europeu.”¹²⁶

¹²¹ SILVA FILHO, Mário Alves da, *A Mística Islâmica em Terrae Brasilis: o Sufismo em São Paulo*, Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012, pág. 63.

¹²² RŪMĪ, *The Essential Rumi*, translated by Coleman Barks, with John Moyne, A. J. Arberry, Reynold Nicholson, Castle Books, New Jersey, 1997, pág. xi.

¹²³ SILVA FILHO, Mário Alves da, *A Mística Islâmica em Terrae Brasilis: o Sufismo em São Paulo*, Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012, pág. 64.

¹²⁴ RIDGEON, Lloyd (ed.), *Cambridge Companion to Sufism*, Cambridge University Press, New York, 2015, pág. 212.

¹²⁵ HOWELL, Julia, “Sufism in the Modern World” in *Oxford Islamic Studies Online* [online], consultado a 20 de julho de 2020, URL: http://www.oxfordislamicstudies.com/Public/focus/essay1010_sufism_modern_world.html

¹²⁶ SILVA FILHO, Mário Alves da, *A Mística Islâmica em Terrae Brasilis: o Sufismo em São Paulo*, Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012, pág. 66.

2.3 Alguns aspetos doutrinais do sufismo

Como o sufismo é uma tradição - isto é, a transmissão da sabedoria divina na sua origem – existe uma perpetuação no tempo e uma renovação contínua pelo contacto com a fonte, que é atemporal.

Titus Burckhardt¹²⁷

Doctrina, com origem no latim, significa ensinar. A doutrina é o conjunto dos princípios fundamentais de uma crença ou sistema. A mística islâmica tem um conjunto de princípios que visam ajudar quem percorre o caminho para Deus. A natureza esotérica (*bāṭin*) do sufismo intenta alcançar a experiência e conhecimento da verdade, cujo resultado é a reintegração na Realidade Divina e a libertação do ego. A força motora deste caminho é o Amor Divino.

Vão ser desenvolvidos os seguintes aspetos doutriniais:

- O Amor Divino (*al-maḥabba*) e a gnose (*ma'rifa*);
- A Unidade de Deus (*tawḥīd*);
- Aniquilação (*fanā'*) e a subsistência em Deus (*baqā'*).
- Amor Divino (*al-maḥabba*) e a gnose (*ma'rifa*)

Ó Deus, se eu te adorar por pavor do Inferno, deixa que arda nas suas chamas, e se eu te adorar na esperança do Paraíso, expulsa-me dele; mas se eu te adorar por amor a ti, não ocultes a tua eterna beleza.

Rābi'a al-'Adawiyya¹²⁸

A experiência de Deus é enfatizada em três conceitos¹²⁹:

1. *Imān-billāh* (crença na existência e unidade de Deus)

¹²⁷ "Since Sufism is a tradition - that is, the transmission of wisdom divine in origin - there is both a perpetuation in time and a continual renewal by contact with the source which lies outside time." Tradução nossa. BURCKHARDT, Titus, *Introduction to Sufi Doctrine*, World Wisdom, Bloomington, 2008, pág. xv.

¹²⁸ Rābi'a al-'Adawiyya *apud* TWORUSCHKA, Monika; TWORUSCHKA, Udo, *Religiões do Mundo-Islamismo*, trad. Maria Manuela Pena Gomes, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2010, pág. 63.

¹²⁹ OZALP, Mehmet, *God and Tawhid in Classical Islamic Theology and Said Nursi's Risale-i Nur*, Doctoral Thesis, University of Sydney, 2016, pág. 277.

A crença na existência de Deus é expressa na *shahādah*, o primeiro Pilar do Islão, na fórmula: *lā ilāha illā Allāh* (Não há Divindade Salvo Deus). A crença num Deus Único é afirmada no Alcorão:

E vosso Deus é Deus Único¹³⁰

2. *Ma'rifat-Allāh* (conhecimento de Deus)

Ma'rifa é um conhecimento (gnose) que é adquirido através do pensamento reflexivo, usando a consciência e penetrando no mundo interior. É diferente do conhecimento designado *'ilm*. Este conhecimento (*'ilm*) obtém-se através do estudo e análise. *Ma'rifa* é a substância do conhecimento que pode levar a um reconhecimento de algo, podendo ser o Ser Divino. O primeiro passo para adquirir este conhecimento é através da fé (*imān*) e da excelência (*ihsān*).¹³¹

Tal como é expresso em Lutfiya Wahbi:

Tente o seu melhor e seja aquele que tem conhecimento (*ma'rifa*) Dele,
Um favorecido com o Seu conhecimento!
Pois o Todo-Amoroso declarou: "que eu seja conhecido;"
Conhecer Deus é a causa última da criação dos dois mundos;
e conhecer a Deus é o adorno da humanidade.
Aqueles desprovidos do conhecimento Dele são baixos no estatuto.
Conhecê-Lo é um reino espiritual,
e conhecê-Lo é um dom e uma bênção divinos.
(...)
Quando tu, Ó espírito em movimento, receberes este presente e bênção;
os dois mundos serão seus.¹³²

Também al-Hujwīrī descreve, com eloquência, o conceito de *ma'rifa*:

Gnose [*ma'rifah*] é a vida do coração através de Deus, e o afastamento dos pensamentos mais íntimos de tudo o que não é Deus. O valor de cada um é proporcional à gnose, e quem não tem gnose não vale nada (...) Na realidade, o único guia e iluminador do homem é Deus. A razão e as provas apresentadas pela razão são incapazes de direcionar alguém para o caminho certo.... Quando perguntaram ao comandante dos fiéis, 'Alī, sobre a gnose, ele disse: "Conheço Deus por Deus e sei o que não é Deus pela luz de Deus."¹³³

¹³⁰ Alcorão (2:163).

¹³¹ V. *supra* capítulo 1.1.

¹³² "Try your hardest and be one who has *ma'rifa* of Him,

One favored with knowledge of Him!

For the All-Loving declared, "so that I may be known;"

Knowing God is the ultimate cause for the creation of the two worlds;

and knowing God is the adornment of humanity.

Those devoid of knowledge of Him are low in rank.

Knowing Him is a spiritual kingdom,

and Knowing Him is a Divine gift and blessing.

(...)

When you, O moving spirit, receive this gift and blessing;

the two worlds will be yours." Tradução nossa. GÜLEN, Fethullah M., *Key Concepts in the Practice of Sufism-Emerald Hills of the Heart*, vol.2, The Light Publishers, Somerset, 2004, pág. 137.

¹³³ "Gnosis [*ma'rifah*] is the life of the heart through God, and the turning away of one's inmost thoughts from all that is not God. The worth of everyone is in proportion to gnosis, and he who is without gnosis is worth nothing (...) In reality Man's only guide and enlightener is God. Reason and the proofs adduced by reason are unable to direct anyone into the right way.... When the Commander of the Faithful, 'Alī, was

3. *Maḥabbat-Allāh* (Amor Divino)

O amor é um denominador comum para a humanidade. O sufismo, em particular, é uma via de conhecimento e amor. Este amor não pode ser equiparado às palavras de origem grega, *ágape* e *eros*. O que os persas chamavam *‘ishq*, o amor apaixonado, foi direcionado no sufismo para Deus.¹³⁴

O Amor Divino¹³⁵ (*al-maḥabba*) ocupa um lugar central na mística islâmica e está intimamente ligado à gnose (*ma‘rifa*). O conhecimento é, para o Islão, a chave espiritual, sendo que o local deste conhecimento, na perspectiva sufi, é o coração (*qalb*). Santo Agostinho afirmava: *res tantum cognoscitur quantum diligitur*¹³⁶, ou seja, só se pode saber algo na medida em que se ama. Também Al-Ghazzālī afirmava que só se pode amar o que se conhece, “amar sem a gnose é impossível.”¹³⁷

Amar a Deus é conhecer Deus. Por sua vez, Deus cria porque tem o desejo de se conhecer.¹³⁸ Tal como está expresso no Alcorão:

Eu não criei (...) os humanos senão para Me adorarem.¹³⁹

Conhecer, no termo *ma‘rifa* tem como derivado *al-‘arīf*, conhecedor. No sufismo é dado ênfase ao *al-‘arīf bi-Llāh*, o conhecedor de Deus.

Amor, no termo *al-maḥabba* tem como derivado *ḥubb*, que é um nome que denota afeto. *Ḥabab*, também um dos derivados, utiliza-se relativamente a coisas que aparecem na superfície da água durante uma chuva forte, *al-maḥabba* seria, assim, uma "agitação" do coração quando está com sede e deseja encontrar o amado. Outra das palavras derivadas é *aḥabba al-barir*, que significa “o camelo ajoelhou-se e recusou levantar-se”, tal como o amante persiste em lembrar o seu amado no coração.¹⁴⁰

O mestre Ibn ‘Arabī considera o Amor Divino, simultaneamente, uma estação espiritual (*maqām*) e um estado espiritual (*ḥāl*).¹⁴¹ O Amor Divino tem, em si, diferentes estágios: intimidade, proximidade e saudade.

asked concerning gnosis, he said: "I know God by God, and I know that which is not God by the light of God." Tradução nossa. Al-Hujwīrī *apud* OGUNNAIKE, Oludamini, *Sufism and Ifa: Ways of Knowing in Two West African Intellectual Traditions*, Doctoral Thesis, Harvard University, 2015, págs. 81-82.

¹³⁴ AVERY, Peter, "Introduction" in KHAYYAM, Omar, *The Ruba‘iyat*, translated by Peter Avery and John Heath-Stubbs, Penguin Classics, London, 2004, pág. 19.

¹³⁵ Este amor é direcionado também ao mestre espiritual (*shaykh*) e ao Profeta.

¹³⁶ Santo Agostinho *apud* SCHIMMEL, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975, pág. 130.

¹³⁷ "Love without gnosis is impossible—one can only love what one knows". Tradução nossa. Al-Ghazzālī *apud Ibidem*.

¹³⁸ O Alcorão refere-se a Deus como *al-‘Alīm*, O Conhecedor.

¹³⁹ Alcorão (51:56).

¹⁴⁰ AL-QUSHAYRI, Abu’ I-Qasim, *Al-Risala al-qushayriyya fi’ilm al-taṣawwuf*, translated by Professor Alexander D. Knysh, Garnet Publishing, Reading, 2007, pág. 327.

¹⁴¹ HANIEH, Hassan Abu, *Sufism and Sufi Orders: God’s Spiritual Paths Adaptation and Renewal in the Context of Modernization*, translated by Mona Abu Rayyan, FES Publications, Amman, 2011, pág. 67.

Através da poesia, os sufis, expressam estes sentimentos de saudade e intimidade com o Seu amado.

A poetisa otomana Mihrī Khatūn escreveu:

Por vezes, a saudade de meu amor mata-me
Por vezes, mata-me também a união com ele e o passar do tempo
O meu inimigo ri da minha condição, mas as minhas lágrimas não param de correr
Como pode meu espírito suportar esta mágoa que a todos mata?
Tu que para curar o coração doente receitas a sua imagem
O remédio que, como veneno, mais me mata
Hoje, todos os meus amigos e inimigos vêm chorar-me
Não chegou ainda o fim do meu destino, mas estas perplexidades matam-me
Tu, meu rival, se Mihri morrer trespassada pelo espinho do amor,
para quê chorares?
Cão! O coveiro apedreja-te mas o de lábios rosa também ele o mata.¹⁴²

O poeta e mestre Rūmī escreveu:

Um foi até a porta do Amado e bateu.
Uma voz perguntou: "Quem está aí?"
Ele respondeu: "Sou eu"
A voz disse: "Não há espaço para mim em Ti"
A porta estava fechada.
Depois de um ano de solidão e privação, ele voltou e bateu.
Uma voz de dentro perguntou: "Quem está aí?"
O homem disse: "És Tu".
A porta foi aberta para ele¹⁴³

Para obter a proximidade a Deus é necessário utilizar o coração (*qalb*). O Alcorão afirma que "não são as vistas que se encegecem"¹⁴⁴, mas o órgão atribuído à espiritualidade, com o qual vislumbramos melhor do que com a própria visão. Este órgão, apesar de central no corpo, transcende-o. Enquanto o corpo é limitado ao seu próprio

¹⁴² Mihrī Khatūn *apud* ELIAS, Jamal J., *Islamismo*, trad. Francisco Manso, Edições 70, Lisboa, 2011, págs. 53-54.

¹⁴³ Rūmī *apud* SHAH, Idries, *The Sufis*, ISF Publishing, Londres, 2015, pág. 383.

¹⁴⁴ Alcorão (22:46).

plano de existência, o coração como instrumento da espiritualidade é sensível ao imaterial, atravessando as barreiras de espaço e tempo.

É através da linguagem do amor que se expressa o sentido de distância e proximidade a Deus:

Deus é o único objeto adequado de amor humano, a ser amado por Si só; a vida do verdadeiro fiel deve ser um caminho que leve ao conhecimento d'Ele, e à medida que o homem se aproximar de Deus, Ele se aproximará do homem, e se tornará "a sua visão, a sua audição, a sua mão e a sua língua."¹⁴⁵

Rābi'a al-'Adawiyya (ver imagem 6.) é considerada a primeira mística asceta a declarar o seu amor a Deus. A sua concentração neste amor a Ele, fê-la acreditar e ensinar que somente o amor é o caminho para a Realidade Última. Rābi'a procura o amor desinteressado e acima de quaisquer motivos do ego, afirmando: "se eu te adorar por amor a Ti", ou seja, implorando o afastamento do amor que se baseia no interesse próprio. A seguinte definição que nos oferece confirma esta ideia:

O Amor emanou da pré-eternidade (*azal*), passou para a pós-eternidade (*abad*) e ninguém o reconheceu de entre os dezoito mil mundos capazes de embeber até mesmo um esboço na sua bebida. Quando finalmente o Amor alcançou a verdade, somente esta máxima permaneceu: "ele os ama e eles O amam."¹⁴⁶

O amor absorve o seguidor da mística islâmica, afastando-o do ego e da própria extinção (*fanā*'), fazendo-o estar em comunhão com Deus.

Imagem 6. Representação da mística Rābi'a al-'Adawiyya¹⁴⁷



¹⁴⁵ SILVA FILHO, Mário Alves da, *A Mística Islâmica em Terrae Brasilis: o Sufismo em São Paulo*, Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012, pág. 54.

¹⁴⁶ "Love has emanated from pre-eternity (*azal*), passed unto post-eternity (*abad*) and perceived no one among the eighteen thousand worlds competent to imbibe even a draught of its sherbet. When at last Love reached the truth, this maxim alone remained: 'he loves them and they love Him.'" Tradução nossa. DERIN, Suleyman, *From Rabi'a to Ibn al-Fārich Towards Some Paradigms of the Sufi Conception of Love*, Doctoral Thesis, University of Leeds, 1999, págs. 123-124.

¹⁴⁷ Representação da mística Rābi'a al-'Adawiyya, num dicionário persa, a moer grãos, consultado online a 24 de julho de 2020, URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Rabia_of_Basra

– Tawhīd, a Unidade e Unicidade de Deus na visão sufi

E vosso Deus é Deus Único. Não existe deus senão Ele, o
Misericordioso, o Misericordador.

Alcorão (2:163)

Tal como já referimos no capítulo anterior¹⁴⁸, o Islão é uma religião monoteísta. A crença na Unidade e Unicidade de Deus é um conceito central. O termo *tawhīd* é o alicerce de todos os aspetos do mundo islâmico. O primeiro dos Cinco Pilares do Islão é a *shahādah*, na fórmula *lā ilāha illā Allāh, Muḥammad rasūl Allāh* (“não há divindade salvo Deus, Muḥammad é o Profeta de Deus”). No coração da fé professada pelo profeta Muḥammad está a ideia de um Deus, Uno, Absoluto, Infinito e Infinitamente Bom e Misericordioso, que é ao mesmo tempo Transcendente e Imanente.

Deus está além de toda a dualidade, Ele é um Ser singular. A palavra singularidade (*waḥdaniyya*), deriva dos verbos *waḥada* e *yaḥidu* (ele era / é um). Os seus derivados são: *waḥd* e *wāḥid* com o significado "ser um e sozinho"¹⁴⁹. A raiz da palavra *aḥad* (um) é *waḥd* (ser um). O nome de Deus, *al-Aḥad* (o Um), para que seja feita justiça total ao seu significado, deve ser traduzido como o Indivisível, Um e Único. O principal objetivo de todos os sufis é abandonar as noções de dualidade, incluindo a sua individualidade, o seu ego (*nafs*). No cumprimento deste objetivo, o ser humano tem como dever a excelência, pois a humanidade é serva (*‘abd*) de Deus mas também é a Sua representante (*khalīfah*) na terra. Esse ideal está incorporado no conceito de *iḥsān* descrito pelo Profeta:

Que adores a Deus como se estivesses vendo-O, pois se não O vês, Ele te vê ¹⁵⁰

Os sufis devem adorar Deus como se O vissem e devem ter sempre a consciência da Sua presença, pois Ele está em toda a parte. Há uma história que se conta para ilustrar esta ideia:

Um dia os discípulos do *shaykh* Junayd foram reclamar junto dele por lhes parecer evidente que havia uma predileção por um certo discípulo, o que se lhes afigurava, de todo, inaceitável.

Os discípulos propuseram, então, ao Mestre a realização de uma prova: quem a vencesse passaria a ser o Aprendiz favorito.

«De acordo» disse o Mestre: «traga-me cada um de vós um pássaro».

Quando eles assim fizeram, disse o Mestre: «Procurai, agora, cada um de vós um lugar para matar o pássaro sem que ninguém vos possa ver.»

Todos tentaram cumprir as instruções do Mestre, exceto o discípulo predileto que regressou com o pássaro vivo.

«Então?», perguntou-lhe o Mestre, «porque não executaste as minhas instruções?» «Fica sabendo ó venerável Mestre que me foi impossível matar esta ave sem que ninguém me pudesse ver. É que em todos os lugares onde fui, Deus estava a olhar para mim.»

¹⁴⁸ V. *supra* capítulo 1.1.

¹⁴⁹ AL-QUSHAYRI, Abu' I-Qasim, *Al-Risala al-qushayriyya fi'ilim al-taṣawwuf*, translated by Professor Alexander D. Knysh, Garnet Publishing, Reading, 2007, pág. 307.

¹⁵⁰ V. *supra* capítulo 1.1.

E logo os demais Aprendizes pediram desculpa ao Mestre, pela sua inveja.¹⁵¹

O conhecimento da existência de um Deus Uno e da sua Omnipresença, dá uma direção ao ser humano. Este conhecimento já estava gravado no coração dos seres, no entanto, muitos o esqueceram, por isso, os profetas foram enviados para os lembrar do que eles já sabem.

O Alcorão tem muitas referências à Unidade de Deus.¹⁵² Além disso, no Livro Sagrado estão expressos os Seus 99 nomes, os “mais belos”, que designam os Seus Atributos¹⁵³. Os nomes de Deus são como sinais (*āyāt*) da sua presença no mundo e, apesar da sua diversidade, representam a sua Unicidade.

Para o mestre sufi al-Ṭabarī, existem três dimensões do conceito de *tawḥīd*:

1. Estabelecer a Unidade de Deus em Seu Senhor;
2. Devoção a todos os atos de adoração a Deus sozinho;
3. Estabelecendo a Unidade de Deus nos Seus Nomes e Atributos.¹⁵⁴

Para Al-Ghazzālī, existem quatro dimensões na apreensão da Unicidade Divina:

1. A primeira é alcançada quando se pronuncia a *shahādah*;
2. A segunda é alcançada quando se crê na *shahādah*;
3. A terceira é alcançada quando o ser humano vê a Unicidade de Deus por via da Revelação;
4. A quarta é alcançada quando apenas se vê Deus.¹⁵⁵

Para Ibn ‘Arabī, a noção de Unidade (*al-aḥadīyah*) significa que todas as coisas, na sua essência, são Deus, mas que Deus não é nenhuma dessas coisas. O *tawḥīd* é um ato de progressão infinito, isto deve-se, segundo o mestre andaluz, a quatro dimensões do próprio ser:

1. O primeiro aspeto refere-se ao Ser que é completo, Não-relativo, não tem restrições de tempo nem de espaço. É infinito;
2. O segundo aspeto refere-se ao facto desse Ser estar, numa configuração diferente, num estado diferente. Portanto, a Progressão mencionada e o Estado da União são constantemente variados a cada instante para se adequarem e se ajustarem ao Estado da Configuração em que o Ser se revela;

¹⁵¹ ALVES, Adalberto, *Portugal e o Islão-Novos Escritos do Crescente*, Teorema, Lisboa, 2009, págs. 31-32.

¹⁵² Alcorão (2:22), (2:115), (2:117), (2:148), (2:164), (2:258), (3:5), (3:29), (3:83), (3:190), (6:97), (7:54), (10:5), (13:2), (13:15-16), (14:32-33), (14:38), (15:26), (16:4), (16:12), (16:49), (16:65), (17:37), (19:67), (20:50), (21:30), (22:88), (23:12-14), (24:41), (25:2), (25:39), (29:44), (29:61), (30:22), (30:26), (30:50), (31:25), (31:28-29), (32:4), (32:7), (33:54), (35:9), (35:11), (36:33), (36:38-40), (36:77), (37:6), (40:16), (40:57), (41:11-12), (42:29), (45:4), (46:4-5), (50:15), (67:5), (79:27), (87:7).

¹⁵³ CHITTICK, William C., "Ibn ‘Arabī" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online], Edward N. Zalta (ed.), publicado online a 2 de agosto de 2019, consultado a 24 de julho de 2020, URL: <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-arabi/>

¹⁵⁴ KOUNSAR, Asma, "The Concept of Tawhid in Islam: In the Light of Perspectives of Prominent Muslim Scholars" in *Journal of Islamic Thought and Civilization*, vol. 6, 2016, pág. 101.

¹⁵⁵ LUMBARD, Joseph E. B., *Ahmad al-Ghazzālī, Remembrance, and the Metaphysics of Love*, Sunny Press, Albany, 2016, pág. 90.

3. O terceiro aspeto da progressão ininterrupta e do Estado do Ser é o amor. De acordo com Ibn ‘Arabī, o amor tem como objetivo estar em união com a Beleza;
4. No quarto aspeto, Ibn ‘Arabī, faz-nos entender definitivamente que a vida é movimento. A água que não está em movimento, está estagnada. Água estagnada é água "morta". Se o ser está em constante movimento, então a beleza também o está. Como o movimento da beleza é amor, então a beleza está em constante amor e é por esse sentimento que o amor do *tawhīd* é uma progressão constante em direção à Beleza.¹⁵⁶

O objetivo da criação é o Amor de Deus pelo conhecimento de Si mesmo. Este é realizado através do Seu servo na terra, a humanidade. Existe um *ḥadīth* que se pronuncia sobre Deus ser "um tesouro escondido", um símbolo de que tudo no universo tem origem na Realidade Divina e é uma manifestação dessa Realidade.

– Aniquilação (*fanā*) e subsistência em Deus (*baqā*)

Penso que a verdadeira religião é sobre a compreensão de que
se conseguirmos limitar os nossos egos a uns segundos
poderemos ter a oportunidade de experienciar algo que é divino
na sua natureza.

John Cleese¹⁵⁷

Fanā e *baqā*, aniquilação e subsistência, respetivamente, são termos que, no sufismo, descrevem duas condições no caminho para Deus. Estes dois termos podem ser categorizados como estados (*aḥwāl*) ou estações (*maqāmāt*).

A *fanā* é atingida quando o eu é absorvido, quando não há preocupações com a individualidade nem com questões mundanas. Este conceito não pode ser separado do termo *baqā*, onde, após o processo de aniquilação da própria individualidade, o ser humano subsiste na presença de Deus. Podemos afirmar que este é o estado mais elevado que se pode atingir, onde há lugar para a contemplação e onde o coração se torna um veículo da vontade de Deus.

A *fanā* é considerada uma morte espiritual, o ego (*nafs*) é domado e a alma é transformada para acolher a presença divina e ser preenchida por esta. A ideia é expressa na analogia sufi da maturação do vinho num tonel, um ato de progressivo aperfeiçoamento.¹⁵⁸ Uma das preocupações da religião é despertar a ideia de que, embora

¹⁵⁶ RAUF, Bulent, "Union and Ibn ‘Arabī" in *The Muhyiddin Society* [online], consultado a 24 de julho de 2020, URL: <https://ibnarabisociety.org/union-and-ibn-arabi-bulent-rauf/>

¹⁵⁷ "I think that the real religion is about the understanding that if we can only still our egos for a few seconds, we might have a chance of experiencing something that is divine in nature." Tradução nossa. Frase de John Cleese numa entrevista conduzida por Tricia Vanderhoof para o jornal online My Central Jersey, publicada online a 11 de dezembro de 2019, consultada a 24 de julho de 2020, URL: <https://eu.mycentraljersey.com/story/entertainment/2017/10/08/mondays-authors-john-cleese/734845001/>

¹⁵⁸ MILANI, Milad, *Sufism in the Secret History of Persia*, Routledge, New York, 2013, pág. 64.

a existência na terra seja perene e transitória, há nela meios que podem levar o ser à união com a Realidade e à possibilidade de uma vida eterna.

Esta ideia é enfatizada no seguinte *ḥadīth* do profeta Muḥammad:

morrer antes de morrer¹⁵⁹

E no poema da mística Rābi‘a al-‘Adawiyya:

Irónico, mas um dos atos mais íntimos

do nosso corpo é

a morte.

A minha morte surgiu tão bela - sabendo então quem eu beijaria,

Eu morri mil vezes antes de morrer.

"Morra antes de morrer", disse o profeta

Muḥammad.

Com asas que sempre temeram

tocar no Sol?

Nasci quando tudo o que eu temia- podia amar.¹⁶⁰

Ao assimilar a Unidade de Deus (*tawḥīd*) e que tudo no universo é uma manifestação divina, o ser humano, deixa de se concentrar no seu próprio ego, para ser tomado somente por Ele (*al-fanā’ fī al-tawḥīd*). O antigo “eu” (*anā*) é assim absorvido pelo novo “eu”. Tal como afirma o poeta Rūmī: “eu não sou eu.”¹⁶¹

Este estado de união é descrito no Alcorão:

Tudo o que está sobre ela é finito (*fānen*), e só permanecerá (*yabqā*) a face de Teu Senhor, Possuidor de majestade e honorabilidade.¹⁶²

¹⁵⁹ *Ḥadīth* do profeta Muḥammad relatado por Allamah Majlisi em *Biharul-Anwar*, vol. 69, pág. 57, consultado online a 25 de julho de 2020, URL: <https://www.islamquest.net/en/archive/question/fa7662>

¹⁶⁰ Ironic, but one of the most intimate acts; of our body is; death.

So beautiful appeared my death—knowing who then I would kiss,

I died a thousand times before I died.

“Die before you die,” said the Prophet

Muḥammad.

Have wings that feared ever

touched the Sun?

I was born when all I once feared—I could love. Tradução nossa. Rābi‘a al-‘Adawiyya *apud* LADINSKY, Daniel, *Love Poems from God: Twelve Sacred Voices from the East and West*, Penguin Compass, New York, 2002, pág. 7.

¹⁶¹ FOROUZANFAR, Badiozzaman (ed.), *Rumi's Kolliyaat-e Shams-e Tabrizi*, translated by Zara Houshmand, Amir Kabir Publishers, Teerão, 1988, consultado online a 25 de julho de 2020, URL: <https://iranian.com/Arts/Rumi/1976.html>

¹⁶² Alcorão (55:26-27).

E neste poema do mestre Ibn 'Arabī:

Quando meu Amado aparecer,
com que olho eu O vejo?
Com os olhos dele não com os meus;
pois ninguém O vê senão a si mesmo.¹⁶³

2.4 As práticas

Os sufis dedicam-se a diversas práticas rituais que visam o seu desenvolvimento e aperfeiçoamento espiritual, além das que são estritamente obrigatórias para todos os muçulmanos. As suas práticas têm como fundamento a pureza da existência, a estrita obediência à lei islâmica (*sharī'a*) e a influência do profeta Muḥammad. O caminho (*ṭarīqa*) da mística islâmica é uma viagem de amor, onde morremos como egos, para que possamos ser um com Ele. Todas as práticas têm como objetivo o conhecimento e permanência na Realidade Última.

Vamos sucintamente abordar, entre outras práticas sufis que existem, as seguintes três:

- Dhikr*, a recordação de Deus;
- Fikr*, a contemplação;
- Samā'*, a cerimónia da dança.

Antes de desenvolvermos estes pontos notemos que, para além da dança sufi e da musicalidade que a acompanha, e que serão ambas entendidas como técnicas de meditação com vista à união com Deus, é de salientar a importante contribuição do sufismo para a Arte Islâmica.¹⁶⁴

Por exemplo, a caligrafia, a arquitetura, a poesia e as histórias são um enriquecedor legado que os seguidores da mística nos deixam. Na poesia realçamos o trabalho de poetas como Rūmī (1207-1273 AD), Hāfīz (1315–1390 AD), 'Attār (1142–1220 AD), Nizāmī (1141–1217 AD) e Amīr Khusrau Dehlavī (1253–1325 AD). Estes poetas, também mestres sufis, usavam os seus escritos como ensinamentos para os seus discípulos, criando histórias que facilitavam quem estava a fazer o caminho. Um dos exemplos destas histórias, entendidas como alegorias, é *A Conferência dos Pássaros* do poeta 'Attār.¹⁶⁵

¹⁶³ "When my Beloved appears to me,
with which eye do I see Him?
With His eye, not with mine:

for none sees Him but Him." Tradução nossa. Ibn 'Arabī *apud* BENEITO, Pablo, "On the Divine Love of Beauty" in *the Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, vol. 18, 1995, pág. 1.

¹⁶⁴ Cf. MANDEL, Gabriele, *Como Reconhecer a Arte Islâmica*, trad. Carmen de Carvalho, Edições 70, Lisboa, 1989.

¹⁶⁵ V. pág. 66 desta dissertação.

Na caligrafia, as ordens (*turuq*) contribuíram para o desenvolvimento desta tradição promovendo o seu estudo, desenvolvendo métodos interpretativos baseados no formato das letras árabes e difundindo os versículos do Alcorão que enfatizam a importância da escrita. Esta prática, numa perspectiva sufi, destacava a reflexão sobre as qualidades divinas e simbólicas das palavras do Alcorão.

Por fim, na arquitetura, considerada a oração visual dos sufis, com uma perspectiva simbólica, o arabesco é a imagem de um mundo criado e visível que está submetido à mudança e à finitude. Em contraste, destacamos a geometria dos edifícios que, com os seus padrões repetidos e a sua estabilidade visual, traduz a Unidade onde tudo está contido.

– Dhikr, a recordação de Deus

Os que creem e cujos corações se tranquilizam com a lembrança de Allah.

Alcorão (13:28)

A oração é a alma da Religião. “A função da oração não é influenciar Deus, mas, antes, mudar a natureza de quem a oferece”, escreve o filósofo e teólogo Søren Kierkegaard¹⁶⁶. A oração, que é uma forma de comunicar, é particularmente importante no Islão. Um dos pilares desta religião é, conforme dissemos no capítulo anterior, a oração ritual, *ṣalāt*, realizada cinco vezes por dia.

Na mística islâmica é também através da prática do *dhikr* que se realiza a oração, poder-se-ia até afirmar que a metodologia espiritual sufi se resume a esta palavra. *Dhikr* tem como significado recordação, no sentido de reconduzir algo de novo ao coração. Existem dois tipos de *dhikr* a ser adotados pelas diversas ordens sufis (*turuq*):

<i>Dhikr</i> sonoro	Em voz alta. A recordação é feita através da língua.
<i>Dhikr</i> silencioso	De forma silenciosa, à maneira da ordem Sufi Naqshbandi. A recordação é feita através do coração.

É dada mais importância ao *dhikr* silencioso que ao *dhikr* sonoro. O *dhikr* com a língua, composto por sons, não pode ser praticado em qualquer momento. Contrariamente, o *dhikr* do coração não tem impedimento para quem o invoca internamente. Esta é uma ideia enfatizada no Alcorão:

Allah prescreveu a Fé nos corações.¹⁶⁷

¹⁶⁶ “The function of prayer is not to influence God, but rather to change the nature of the one who prays.” Tradução nossa. Frase do filósofo Søren Kierkegaard *apud* DOOM, Erin, “The Life and Prayers of Kierkegaard”, in *Eighth Day Institute* [online], publicado online a 12 de maio de 2020, consultado a 27 de julho de 2020, URL: <https://www.eighthdayinstitute.org/the-life-and-prayers-of-kierkegaard>

¹⁶⁷ Alcorão (58:22).

A prática do *dhikr* é concretizada em reunião comunitária, às sextas feiras, nas ordens sufis (*ṭuruq*). A reunião é designada *ḥaḍrah* que, em árabe, significa presença e pode ser realizada em casa, numa mesquita ou num hospício sufi. Nela efetua-se a prática do *dhikr* e dos seus rituais litúrgicos associados. Nestas sessões, cada indivíduo do grupo repete, usando as contas do seu terço e em uníssono, palavras relacionadas com Deus e os Seus Atributos.¹⁶⁸

Pode afirmar-se que *dhikr* é sinónimo de evocação e recordação. A evocação é feita através da vibração das palavras corânicas numa língua sagrada, o árabe, a qual transforma o ego. O *dhikr* além de uma dinâmica vocal tem, também, uma dinâmica corporal (movimentos com a cabeça e balancear rítmico) e uma dinâmica respiratória. A recordação é feita ao lembrar os Atributos de Deus. A mística islâmica é memória e não é por acaso que amnésia, *nisyān*, e o ser humano, *insān*, têm uma raiz linguística muito próxima no árabe.¹⁶⁹ Os poetas sufis fizeram do retorno ao seu Amado e da recordação d'Ele o seu tema predileto. Rūmī tem uma passagem emblemática sobre a dor da separação:

Escuta o *nāy*¹⁷⁰ e a sua história. Ele lamenta-se da separação:

Desde que me cortaram do canavial, através dos meus sons

têm-se lamentado homens e mulheres. Eu procuro um baú

rasgado pela separação

para explicar a dor do meu desejo.

Quem vive longe da sua origem, anseia o instante do retorno

E da união.¹⁷¹

Para além da poesia sufi, a oração, enquanto poder mnemónico, é evidenciada no Alcorão:

Lembre-se de teu Senhor quando esqueceres¹⁷²

Ó que credes! Lembre-se de Allah com muita lembrança¹⁷³

E em vários *aḥādīth* proféticos:

Não o devo informar da melhor das suas ações, a mais pura aos olhos de seu Senhor, que eleva a sua posição ao mais alto, o que é melhor para si do que gastar ouro e prata, melhor do que encontrar o seu

¹⁶⁸ Cf. GÜMÜSAY, Ali Aslan, "Boundaries and knowledge in a Sufi Dhikr Circle" in *Journal of Management Development*, vol. 31, n. º 10, págs. 1077-1089.

¹⁶⁹ BÁRCENA, Halil, *Sufismo*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2012, pág. 143.

¹⁷⁰ Flauta dervixe de cana.

¹⁷¹ "Escucha el *nāy* y su historia. Él se lamenta de la separación:

Desde que me cortaron del cañaveral, a través de mis sonidos

Se han lamentado hombres y mujeres. Yo busco un pecho

desgarrado por la separación

para explicarle el dolor de mi anhelo.

Quien vive lejos de su origen, añora el instante del retorno

A la unión." Tradução nossa. Rūmī *apud* BÁRCENA, Halil, *Sufismo*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2012, pág. 142.

¹⁷² Alcorão (18:24).

¹⁷³ Alcorão (33:41).

inimigo para atacar o seu pescoço e ele atacar o seu? 'Eles responderam:' Sim, de facto ', e ele disse:' É a lembrança de Allah.¹⁷⁴

Allah diz: Trato meu servo como ele espera que eu o trate. Eu estou com ele sempre que ele se lembra de Mim:

se ele pensa em mim, penso nele; se ele me menciona em companhia, eu o menciono numa companhia ainda melhor. Se ele se aproximar de mim, à distância de uma mão, aproximar-me-ei à distância de um braço; e se ele se aproximar de mim à distância de um braço, eu aproximar-me-ei a uma distância de dois braços estendidos para mais perto dele; e se ele vier até mim a andar, eu vou até ele a correr.¹⁷⁵

Em suma, o que é importante não é tanto a repetição verbal na oração, ou ter um pensamento interno sobre o significado da oração, mas fazer estas coisas em conjunto. Assim que o sufi tenha aperfeiçoado estas práticas, a recitação do Alcorão e a oração não só são desnecessárias como prejudiciais, já que distraem de meditar na simples verdade que repousa no coração do *dhikr*.

– Fikr, a contemplação

Que se lembram de Allah, estando de pé e assentados e deitados, e refletem na criação dos céus e da terra e dizem: Senhor nosso! Não criaste tudo isto em vão. Glorificado sejas! Então, guarda-nos do castigo do Fogo.

Alcorão (3:191)

Fikr ou *tafakkur*, é a designação, na mística islâmica, para a contemplação da Realidade Divina, sendo também um modo de reflexão e meditação. Tudo o que existe, para os sufis, são manifestações e sinais (*ayāt*) de Deus, tal como está expresso no Alcorão:

E, na terra, há sinais para os que estão convictos da Fé, E há-os em vós mesmos. Então, não os enxergais?¹⁷⁶

¹⁷⁴ "Shall I not inform you of the best of your actions, the purest in the sight of your Lord, which raises your rank to the highest, which is better for you than spending gold and silver, better than meeting your enemy so that you strike at their necks and they strike at yours?" They replied: 'Yes, indeed,' and he said: 'It is the remembrance of Allah.'" Tradução nossa. *Ḥadīth* do profeta Muḥammad relatado em Abū Ad-Darda in FATHI, Muhammad, "10 Hadiths on Remembrance of Allah" in *AboutIslam [online]*, publicado online a 19 de junho de 2020, consultado a 26 de julho de 2020, URL: <https://aboutislam.net/shariah/hadith/hadith-collections/10-hadiths-on-remembrance-of-allah/>

¹⁷⁵ "Allah says, 'I treat My servant as he hopes that I would treat him. I am with him whenever he remembers Me: if he thinks of Me, I think of him; if he mentions Me in company, I mention him in an even better company. If he draws near to Me a hand's span, I draw near to him an arm's length; and if he draws near to Me an arm's length, I draw closer by a distance of two outstretched arms nearer to him; and if he comes to Me walking, I go to him running.'" Tradução nossa. *Ḥadīth* do profeta Muḥammad relatado em Abū Hurayrah in FATHI, Muhammad, "10 Hadiths on Remembrance of Allah", in *AboutIslam [online]*, publicado online a 19 de junho de 2020, consultado a 26 de julho de 2020, URL: <https://aboutislam.net/shariah/hadith/hadith-collections/10-hadiths-on-remembrance-of-allah/>

¹⁷⁶ Alcorão (51:20-21).

Ao contemplar as manifestações visíveis da divindade, os seguidores da mística conseguem perceber o Invisível (*al-ghayb*). A contemplação e a reflexão na beleza e mistérios da vida leva ao conhecimento (*ma'rifa*) e consciência (*murāqaba*) da presença de Deus. Além da contemplação dos Atributos e Unidade de Deus, existe a contemplação necessária (*wājib*), que significa a profunda reflexão sobre o próprio eu, com o objetivo de perceber os próprios defeitos. Esta experiência é crucial para a transformação interior de quem está a fazer o caminho (*ṭarīqa*), sendo considerada, juntamente com a prática do *dhikr*, estações espirituais (*maqāmāt*) na mística islâmica.

Em suma, a contemplação (*fikr*) pode ser vista sob dois aspetos:

- O primeiro aspeto nasce da fé (*imān*) e constitui uma atitude religiosa específica, que consiste em considerar todas as manifestações do mundo sensível como sinais da presença invisível de Deus;
- O segundo aspeto é o interior, que vem da certeza de que Deus está no coração do sufi. Pode dizer-se que este aspeto é a fonte do primeiro.¹⁷⁷

O mestre sufi ‘Abd Allāh al-Ansārī distingue três níveis de contemplação:

- A primeira é a contemplação da essência da Unidade ou Unificação (*‘ayn at-tawhīd*), que na sua forma mais pura e autêntica só é possível na realização transcendental e meta-racional do domínio do Invisível, ou na experiência imediata da autoaniquilação mística;
- O segundo nível é a contemplação das maravilhas da criação, que é alcançada através do reconhecimento e apreciação dos princípios do Criador, por um lado, e pela libertação da escravização de paixões, por outro lado;
- O terceiro é a contemplação do significado das ações e dos estados internos.¹⁷⁸

A recordação (*dhikr*) e a contemplação (*fikr*) não podem ser dissociadas. A contemplação nasce da lembrança da Unidade de Deus e dos Seus Atributos, que ilumina o coração do sufi, despertando a transformação do viajante no caminho (*ṭarīqa*). Diz-se que “o *dhikr* é uma luz e o *fikr* os seus raios”.¹⁷⁹ Os poetas sufis também escreveram sobre a união destas duas práticas:

¹⁷⁷ SILVA FILHO, Mário Alves da, *A Mística Islâmica em Terrae Brasilis: o Sufismo em São Paulo*, Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012, pág. 75.

¹⁷⁸ Cf. AL-ANSĀRĪ, *Stations of the Wayfarers*, Dar Albouraq, Paris, 2011, págs. 52–54 *apud* AL-DAGHISTANI, Raid, “Tafakkur and Tadthakkur – Two Techniques of Islamic Spirituality” in *KUD logos*, publicado online a 5 de maio de 2016, consultado a 26 de julho de 2020, URL: <http://kud-logos.si/2016/tafakkur-and-tadthakkur/#ft31>

¹⁷⁹ GEOFROY, Éric; GAETANI, George, *Introduction to Sufism: the inner path of Islam*, Word Wisdom, Bloomington, 2010, pág. 164 *apud* SILVA FILHO, Mário Alves da, *A Mística Islâmica em Terrae Brasilis: o Sufismo em São Paulo*, Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012, pág. 74.

O poeta ‘Attār refere que:

É a contemplação do viajante que viaja no caminho

Contemplação que se beneficiou de sua Invocação.¹⁸⁰

E Rūmī diz-nos:

Isso já dissemos; vá e pense (*fikr*) no resto.

Se o pensamento congela, vá e execute *dhikr*.

Dhikr dota a meditação com movimentos livres:

Quando *fikr* está congelado, faça *dhikr* e o sol derretê-lo-á.¹⁸¹

A evocação e a contemplação fazem com que o conhecimento (*ma‘rifā*) entre no coração, mudando, assim, o seu estado. Através da concretização destas práticas, dá-se a realização de diversas virtudes superiores no eu, nomeadamente a gratidão (*shukr*), a Unidade Divina (*tawhīd*) e, finalmente, o Amor de Deus (*maḥabbah*), que só é possível através da gnose e da reflexão na Sua criação. Como afirma o teólogo sufi al-Ghazzālī:

O caminho para o conhecimento de Deus é glorificá-Lo na Sua criação, contemplar as Suas maravilhosas obras, entender a sabedoria das Suas invenções. [...] É o meio de fortalecer a certeza e a felicidade, e neste curso é vista a diferença nos níveis dos piedosos. [...] O Todo-Poderoso criou as mentes e aperfeiçoou-as com revelação, ordenando que homens com tais mentes pensassem nas Suas criaturas, contemplassem e aprendessem uma lição das maravilhas que Ele confiou na Sua criação.¹⁸²

¹⁸⁰ “It is the traveller’s Contemplation that journeys on the Path-Contemplation that has benefited from his Invocation.” Tradução nossa. ‘Attār *apud* LEWISOHN, Leonard, *The Heritage of Sufism Vol.1: Classical Persian Sufism from its Origins to Rūmī (700-1.300)*, Oneworld Publications, Oxford, 1999, pág. 547.

¹⁸¹ This much have we said; go and think out (*fikr*) the rest.

If thought freezes up, then go and perform *dhikr*.

Dhikr endows meditation with lively movement:

When *fikr* is frozen make *dhikr* the sun melt it”. Tradução nossa. Rūmī *apud Ibidem*, pág. 547.

¹⁸² “The way to a cognizance of God is to glorify Him in His creation, to contemplate His wonderful works, to understand the wisdom in His various inventions. [...] It is the means to strengthen certainty and happiness, and in this course is seen the difference in the levels of the pious. [...] The Almighty created the minds and perfected them with revelation, ordering men with such minds to think of His creatures, to contemplate and learn a lesson from what wonders He has entrusted in His creation”. Tradução nossa. Al-Ghazālī *apud* BRADI, Malik, *Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study*, London 2000, pág. 27 *apud* AL-DAGHISTANI, Raid, “Tafakkur and Tadthakkur – Two Techniques of Islamic Spirituality” in *KUD logos*, publicado online a 5 de maio de 2016, consultado a 26 de julho de 2020, URL: <http://kud-logos.si/2016/tafakkur-and-tadthakkur/#ft31>

– Samāʿ

É tão verdadeiro o mistério de ajoelhar-se, do homem profundamente ajoelhado. Com Rūmī, a balança é alterada, pois, seguindo o peso e a força peculiar dos seus joelhos, ele pertence ao mundo em que a altura é a profundidade. Esta é a noite da luminosa profundidade revelada.

Rainer Maria Rilke¹⁸³

A dança constitui uma dimensão primária e fundamental do ser humano. A dança está, no sufismo, ligada a alguns tipos de rituais do chamado *samāʿ*, assim como, indiretamente, a esta própria palavra. Esta prática faz uso da música, do canto e, em algumas ordens, da dança com propósitos espirituais. *Samāʿ* significa “audição” ou “escuta”, ligando-se aliás, a um dos nomes divinos revelados no Alcorão, *al-Samīʿ*, Aquele que tudo ouve.¹⁸⁴ A experiência da *samāʿ* é concretizada coletivamente, tendo a orientação de um *shaykh*, ou um sufi que tenha autorização para tal. Mais do que uma dança é uma celebração, “uma oração em movimento que utiliza a corporeidade como instrumento.”¹⁸⁵

A *samāʿ* é algo comum a vários contextos iniciáticos do universo da mística islâmica. No entanto, ganhou mais notoriedade, no século XIII, com a ordem *Mevlevi*, criada pelo mestre e poeta Rūmī, em Konya, na atual Turquia. A importância dada à música e à dança nas suas práticas de *dhikr* é algo característico desta *ṭarīqa*, envolvendo a recitação de orações e cânticos, efetuados pelos chamados Dervixes Dançantes.

A orientalista alemã Annemarie Schimmel referiu, na obra *Mystical Dimensions of Islam*, que:

A *samāʿ* é, sem dúvida, a expressão mais conhecida da vida mística no Islão. Esta dança mística foi notada pelos primeiros visitantes europeus aos conventos dos *Mevlevi*s, os Dervixes Giratórios. A *ṭarīqa Mevlevi* é a única ordem em que esse movimento giratório foi institucionalizado, embora tenha sido praticado em todo o Islão desde os primeiros tempos.¹⁸⁶

As cerimónias dos Dervixes Dançantes ou Rodopiantes (ver imagem. 7) foram iniciadas como uma forma de meditação, acompanhada com música. Antes da cerimónia, os dervixes jejuam muitas horas. No início, o dervixe mantém os braços cruzados, o que

¹⁸³ “It is so truly the mystery of kneeling of the deeply kneeling man. With Rūmī the scale is shifted, for in following the peculiar weight and strength in his knees, he belongs to that world in which height is depth. This is the night of radiant depth unfolded.” Tradução nossa. Frase do poeta Rainer Maria Rilke, após ter visto os Dervixes Dançantes em 1910 no Cairo *apud* RŪMĪ, *The Essential Rumi*, translated by Coleman Barks, with John Moyne, A. J. Arberry, Reynold Nicholson; Castle Books, New Jersey, 1997, pág. 277.

¹⁸⁴ Por certo, Ele é O Oniuvinte, O Onividente. Alcorão (17:1).

¹⁸⁵ ELIAS, Jamal J., *Islamismo*, trad. Francisco Manso, Edições 70, Lisboa, 2011, págs. 57-58.

¹⁸⁶ “The sama is, no doubt, the most widely known expression of mystical life in Islam. This mystical dance was noted by the first European visitors to the convents of the Mevlevi, the Whirling Dervishes. For the Mevlevi *ṭarīqa* is the only order in which this whirling movement has been institutionalized, though it has been practiced throughout the world of Islam from early times.” Tradução nossa. SCHIMMEL, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975, pág. 325.

simboliza o número um, testemunhando, assim, a Unidade de Deus. Ao girar, os seus braços estão abertos: o braço direito está direcionado para o céu, digamos assim¹⁸⁷, pronto para receber o influxo espiritual (*baraka*) que vem de Deus, e o braço esquerdo está direcionado para a terra, onde está a Sua criação, à qual a bênção está evidentemente dirigida. O dervixe gira da direita para a esquerda em redor do coração. A roupa utilizada na cerimónia é, também, simbólica: o chapéu de pelo de camelo representa a lápide do ego, a ampla saia branca representa a mortalha do ego e a capa preta, ao ser removida, representa o renascimento espiritual.¹⁸⁸

Diz-se que na origem desta prática dos Dervixes Dançantes, está uma história associada ao fundador desta *ṭarīqa*, Rūmī:

Estava (Rūmī) a andar numa seção de *ourivesaria* de Konya quando ouviu uma bela música na sua sonoridade. Ele começou a harmonizar-se com a música, numa dança extática de rendição e, no entanto, com uma grande disciplina. Ele chegou a um sítio onde o ego se dissolve e uma ressonância com a alma universal entra. Dervixe literalmente significa "porta de entrada". Quando a comunicação é feita movendo-se de presença em presença, ocorre o *darshan*, com uma linguagem de revelação interior. Quando a gravidade se torna mais forte, os dois tornam-se um só numa volta molecular e galáctica e uma recordação espiritual da presença no centro do universo.¹⁸⁹

Escreveu Rūmī também a este propósito o seguinte poema:

Dance, quando estiver aberto.

Dance, se arrancou o curativo.

Dance no meio da luta.

Dance no seu sangue.

Dance quando estiver perfeitamente livre.¹⁹⁰

A dança é um movimento que transcende, que esvazia e que une. A *samāʿ* é uma dança circular, tal como o movimento do peregrino em torno da *Kaʿba* em Meca ou o movimento dos planetas em redor do sol. O movimento circular é perfeito, não tem

¹⁸⁷ ERZEN, Jale, "The Dervishes Dance -- The Sacred Ritual of Love" in *Contemporary Aesthetics journal* [online], vol. 6, 2008, consultado a 28 de julho de 2020, URL: <https://quod.lib.umich.edu/c/ca/7523862.0006.007/--dervishes-dance-the-sacred-ritual-of-love?rgn=main;view=fulltext>

¹⁸⁸ SCHIMMEL, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975, pág. 325.

¹⁸⁹ (...) he [Rumi] was walking in the goldsmithing section of Konya when he heard a beautiful music in their hammering. He began turning in harmony with it, an ecstatic dance of surrender and yet with great centered discipline. He arrived at a place where ego dissolves and a resonance with universal soul comes in. Dervish literally means "doorway." When what is communicated moves from presence to presence, *darshan* occurs, with language inside the seeing. When the gravitational pull gets even stronger, the two become one turning that is molecular and galactic and a spiritual remembering of the presence at the center of the universe." Tradução nossa. RŪMĪ, *The Essential Rumi*, translated by Coleman Barks, with John Moyne, A. J. Arberry, Reynold Nicholson, Castle Books, New Jersey, 1997, pág. 277.

¹⁹⁰ "Dance, when you're broken open.

Dance, if you've torn the bandage off.

Dance in the middle of the fighting.

Dance in your blood.

Dance, when you're perfectly free." Tradução nossa. Rūmī *apud Ibidem*, pág. 281.

princípio nem fim. O propósito é encontrar o centro e saborear a unidade com o ponto de origem.

Esta ideia está expressa na seguinte frase do mestre sufi Ibn 'Arabī:

(...) O mundo é uma figura esférica e por isto anseia voltar ao seu princípio. (...) Todo o ser, toda a coisa, é uma simples circunferência que retorna àquele de quem tomou o seu princípio.¹⁹¹

O propósito do sufi é, como já foi referido anteriormente, a aniquilação do ego e a permanência em Deus. A experiência da *samā'* permite, a quem a pratica, transcender-se, morrer de forma simbólica, levando um ao êxtase. No sufismo, o termo significa, literalmente, "encontrar", ou seja, encontrar Deus e ficar com Ele.

Imagem 7. Representação dos Dervixes Dançantes¹⁹²



¹⁹¹ “Considera que el mundo es una figura esférica y por esto ansía volver a su principio (...) Todo ser, toda cosa, es una simple circunferência que torna a aquel de quien tomó su principio.” Tradução nossa. Ibn 'Arabī *apud* CRUZ HERNANDÉZ, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, vol. 2, Alianza, Madrid, 1996, pág. 603.

¹⁹² Representação dos Dervixes Dançantes, consultado *online* a 28 de julho de 2020, URL: <https://montereybayholistic.wordpress.com/2014/06/27/best-rumi-quotes/>

3. Homo Viator, o caminho sufi

A terra é feita de céu
A mentira não tem ninho
Nunca ninguém se perdeu
Tudo é verdade e caminho.

Fernando Pessoa¹⁹³

*Homo Viator*¹⁹⁴, frase latina que designa o ser humano enquanto ser viajante. A representação da vida na terra pode ser vista como um exílio errante, como uma odisseia, simultaneamente física e espiritual, da alma humana.

Os lugares antigos do *homo viator*, carregados de alegorias, correspondendo poética e moralmente às mil e uma provações dos peregrinos e da existência em busca da verdade, sabedoria e serenidade, podemos encontrá-los tanto na *Odisseia* de Homero como na *Eneida* de Virgílio, na *Divina Comédia* de Dante como no *Sonho de Poliphile* de Colonna.¹⁹⁵

A procura do *Homo Viator* para transcender a sua condição terrestre é um movimento de retorno e restabelecimento à pátria perdida - um desaparecido estado ideal de ser, de felicidade, percepção e conhecimento.¹⁹⁶ Recordamos, para ilustrar esta condição, a seguinte frase do filósofo Plotino:

“Fujamos com as naus para a nossa amada terra pátria” [Homero, *Ilíada* 2.140] Qual é o nosso meio de fuga e como devemos encontrá-lo? (...) O país de onde viemos está lá, o nosso Pai está lá.¹⁹⁷

Desde o princípio dos tempos, a itinerância faz parte das características do ser, quer para procurar abrigo, quer para explorar mundos desconhecidos ou mesmo para autoconhecimento. Viajar torna o desconhecido familiar. Mas mais do que viajar fisicamente, o ser humano procura incessantemente viajar ao interior de si. A dimensão de “viajante”, na mística islâmica, na busca pelo Divino, onde o místico percorre um caminho de autoconhecimento e elevação de valores éticos e morais, aplica-se, no nosso entendimento e numa ótica intercultural, à expressão *Homo Viator*.

¹⁹³ PESSOA, Fernando, *Poesias*, Ática, Lisboa, 15ª ed., 1995, pág. 142.

¹⁹⁴ O conceito teológico associado é o do *Homo Viator*, cunhado pelo filósofo Gabriel Marcel na sua obra com o mesmo nome em 1944.

¹⁹⁵ “L’antique *topos* de l’*homo viator*, charge d’allégories correspondant poétiquement et moralement aux mille et une épreuves de pèlerin de l’existence en quête de vérité, de sagesse et de sérénité, on peut le retrouver aussi bien dans l’Odyssée d’Homère que dans l’Énéide de Virgile, dans la *Divine Comédie* de Dante que dans le Songe de Poliphile de Colonna.” Tradução nossa. Jean-Claude Margolin *apud* TUCKER, George Hugo, *Homo Viator: Itineraries of Exile, Displacement and Writing in Renaissance Europe*, Librairie Droz, Genève, 2003, pág. 4.

¹⁹⁶ *Ibidem*, pág. 54.

¹⁹⁷ “Let us fly to our dear country [Homer, *Iliad* 2.140] What then is our way of escape, and how are we to find it? (...) Our country from which we came is there, our Father is there”. Tradução nossa. Plotino *apud* *Ibidem*, pág. 53.

A viagem empreendida é longa. Iniciada com o primeiro suspiro, esta jornada contínua tem o propósito de nos fazer chegar a *Jannah*¹⁹⁸.

Podemos definir esta jornada tal como foi apresentada no artigo “A Traveler in God’s Path: Sufi Words and the Metaphor of Journey”¹⁹⁹:

Viagem	A Vida
Viajante	Ser Humano
Ponto de partida	Nascimento
Destino	Sentido da Vida
Caminhos diferentes	Diferentes modos de Vida
Percurso	O decorrer da Vida
Fim da Jornada	Morte

– O Islão e o princípio da viagem

Ele é Quem vos faz caminhar, na terra e no mar.

Alcorão (10:22)

O Islão relembra, frequentemente, o homem da sua condição de *Viator*, sendo a peregrinação (*hajj*), o quarto pilar, a expressão ritual dessa condição. Na primeira sura do Alcorão, designada *al-fātiḥah*,²⁰⁰ o crente pede a Deus para guiá-lo à senda reta (*ṣirāṭ al-mustaqīm*).²⁰¹ A orientação, nesta viagem (*safar*), só pode ser fornecida por Deus que é *al-Hadī* (o Guia).²⁰²

Safar significa, em árabe, ir de um ponto para outro. Esta palavra não significa, exclusivamente, viagem por terra. Pode, igualmente, traduzir uma viagem de fé. A palavra *asfār*, que significa livros (a literatura é uma forma de viajar), e a palavra *sufur*, que significa o estado de ser revelado, relacionam-se com este vocábulo.²⁰³

Na obra de Al-Qushayrī é mencionado um dito sufi que expressa uma possível etimologia da palavra *safar*:

Viagem (*safar*) é nomeada por esse nome porque revela (*yusfir*) o verdadeiro carácter do viajante.²⁰⁴

¹⁹⁸ *Jannah* significa, em árabe, jardim e é a conceção islâmica do Paraíso.

¹⁹⁹ JABERI, Sareh; ABDULLAH, Imran Ho, VENGADASAMY, Ravichandran, “A Traveler in God’s Path: Sufi Words and the Metaphor of Journey” in *Asian Social Science*, vol. 11, n.º 16, 2015, pág. 162.

²⁰⁰ V. *supra* capítulo 1.1.

²⁰¹ Alcorão (1:6).

²⁰² Alcorão (28:56).

²⁰³ MUHYIDDIN, Ibn 'Arabi, *The Secrets of Voyaging: Kitāb al-Isfār 'an natā'ij al-asfār*, Introduction, Translation and Commentary by Angela Jaffray, Anqa Publishing, Oxford, 2015, pág. 286.

²⁰⁴ “Travel (*saFar*) is named by this name because it reveals (*yuSFir*) the true character of the traveller”. Tradução nossa. AL-QUSHAYRI, Abu' I-Qasim, *Al-Risala al-qushayriyya fi'ilm al-taṣawwuf*, translated by Professor Alexander D. Knysh, Garnet Publishing, Reading, 2007, pág. 300.

Na mística islâmica, o imaginário da jornada é refletido, fundamentalmente, a partir das três viagens paradigmáticas do profeta Muḥammad:

1. A experiência da Viagem Noturna e Ascensão Celeste em 621 AD:

Na tradição islâmica é relatado que, em 621 AD, o profeta Muḥammad realiza aquela que foi, porventura, a suprema experiência espiritual da sua vida, a Viagem Noturna e a Ascensão Celeste (*al-isrā' wa al-mi'rāj*).²⁰⁵ Muḥammad foi guiado pelo Anjo Gabriel para Jerusalém, onde ascendeu aos sete céus até se encontrar na presença de Deus. Ali recebeu a missão de irradiar o Islão (ver imagem. 8). A maioria dos seguidores da mística islâmica interpreta esta experiência como uma jornada espiritual,²⁰⁶ exemplo disso são algumas obras de al-Sulamī (937-1021 AD) e de al-Qushayrī (986-1072 AD).²⁰⁷ A Ascensão é a prova da excelência (*ishān*) de Muḥammad, a quem foi permitido ver e falar com Deus, o que sugere que alcançou um estado de extrema proximidade que pode ser semelhante ao da aniquilação (*fanā*). Nesta experiência mística é descrito que o Profeta ficou envolto na luz dos Atributos Divinos, o que sugere uma unificação (*baqā*) com a Divindade.²⁰⁸

2. A emigração (Hégira) de Meca para Medina em 622 AD:

A fase fundamental e fundacional da História do Islão, nomeadamente a constituição da comunidade (*ummah*) como núcleo urbano e organizado, começa com uma viagem, a Hégira (*hijra*). A palavra Hégira significa emigração e vem da raiz h-j-r, letras que, em árabe, indicam movimento e podem significar dissociar-se, separar-se, afastar-se, renunciar, sair e emigrar. Aquele que emigra é designado *muhājir*.²⁰⁹ Como relatado anteriormente²¹⁰, a Hégira foi a emigração do profeta Muḥammad, no ano 622 AD, da cidade de Meca para Medina. Esta viagem teve como objetivo encontrar segurança noutro lugar e formar uma nova comunidade (*ummah*) guiada

²⁰⁵ V. *supra* capítulo 1.2.

²⁰⁶ RENARD, John, *The A to Z of Sufism*, The Scarecrow Press, Plymouth, 2009, pág. 37.

²⁰⁷ CHIABOTTI, F., recension du livre AL-SULAMĪ, Abū 'Abd al-Raḥmān, *Rasā'il al-ṣūfiyya li-Abī 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (Sufi Treatises of Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī)*, edited with introduction by Gerhard Böwering and Bilal Orfali in *Bulletin critique des Annales islamologiques*, n° 27, 2012, págs. 10-11.

²⁰⁸ FEUILLEBOIS-PIÉRONEK, Ève; COLBY, Frederick S., «The Subtleties of the Ascension: Early Mystical Sayings on Muḥammad's Heavenly Journey, Fons Vitae, 2006, pág. 267 (The Fons Vitae Sulami Series) » in *Abstracta Iranica*, vol. 31, 2011, publicado a 11 de outubro de 2012, consultado online a 27 de julho de 2020. URL: <http://journals.openedition.org/abstractairanica/39712>

²⁰⁹ DANIEL, E. Valentine; KNUDSEN, John Chr. (ed.), *Mistrusting Refugees*, University of California Press, Los Angeles, 1995, pág. 190.

²¹⁰ V. *supra* capítulo 1.2.

pelo Deus Único. O calendário islâmico, estabelecido pelo segundo califa bem guiado,²¹¹ ‘Umar, em 637-638 AD²¹², iniciou-se com este evento.²¹³

3. A peregrinação a Meca que Muḥammad empreendeu de Medina em 632 AD:

O profeta Muḥammad fez a sua primeira e última peregrinação (*hajj*), pós-Hégira (*hijra*), no ano 632 AD, três meses antes de morrer. Juntamente com um grande número de seguidores, ensinou os rituais de peregrinação, estabelecendo um conjunto de normas de obediência. Esta peregrinação ficou conhecida como Peregrinação do Adeus e tornar-se-ia na referência, sobre a qual, todas as futuras peregrinações deveriam basear-se, sendo o Profeta um paradigma de comportamento para as gerações futuras.²¹⁴

A peregrinação a Meca (*hajj*), que retrata a peregrinação efetuada por Muḥammad, é o quarto pilar do Islão.²¹⁵ O Alcorão enuncia:

E noticia aos homens a peregrinação. Eles te virão a pé ou montados em todo magro camelo, vindo de cada desfiladeiro distante.²¹⁶

Para além de ser um dever ou obrigação devocional exterior, o *hajj* é uma viagem interior despida de posses, em que todos os muçulmanos, em comunhão, com o corpo, mente e alma, se colocam inteiramente ao serviço e disposição de Deus. Esta é uma viagem transformadora que o peregrino realiza ao encontro d’Ele e do seu Profeta.

Hajj (peregrinação), *hijra* (emigração), *rihla* (viagem para conhecimento), *ziyara* (visitas a santuários) (...) constituem movimento físico de um lugar para outro, mas, devido ao poder da imaginação religiosa, envolvem movimento espiritual ou temporal ao mesmo tempo²¹⁷

²¹¹ V. *supra* capítulo 2.2.

²¹² LINDSAY, James E., *Daily Life in the Medieval Islamic World*, Greenwood Press, Westport, 2005, pág. 253.

²¹³ V. pág. 9 desta dissertação.

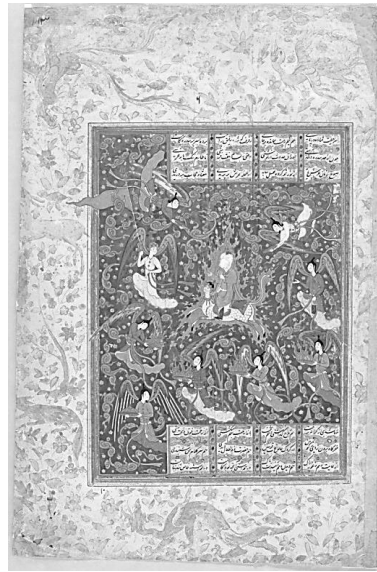
²¹⁴ ADANG, Camilla, “The Prophet’s Farewell Pilgrimage (Hijjat Al-Wada’): The True Story, According to Ibn Hazm” in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, nº 30, 2005, pág. 113.

²¹⁵ V. *supra* capítulo 1.1.

²¹⁶ Alcorão (22:27).

²¹⁷ “(...) *hajj* (pilgrimage), *hijra* (emigration), *rihla* (travel for learning and other purposes), *ziyara* (visits to shrines) (...) These obviously constitute physical movement from one place to another, but, owing to the power of the religious imagination, they involve spiritual or temporal movement at the same time.” Tradução nossa. Dale F. Eickelman, James P. Piscatori *apud* CONE, Tiffany, *Cultivating Charismatic Power: Islamic Leadership Practice in China*, Palgrave Macmillan, Cham, 2018, pág. 142.

Imagem 8. A Ascensão Celeste (*mi'raj*) do profeta Muḥammad²¹⁸



– **A mística islâmica e a derradeira viagem**

Aquelas sementes devem ser semeadas, têm de conhecer a escuridão do terreno, morrer e, depois de um longo caminho de crescimento, chegarão à sua verdade, a ser aquilo que estava inscrito nelas.

Paolo Scquizzato²¹⁹

A mística islâmica é interpretada como uma viagem (designada *sulūk*) de regresso a casa, tudo o que existe emana da realidade (*ḥaqīqa*) e irá retornar a essa mesma realidade.

Esta verdade é-nos expressa no Alcorão:

Por certo, somos de Allah e, por certo, a Ele retornaremos²²⁰

Para ilustrar esta passagem corânica:

A mística islâmica é um caminho de retorno

O início é Deus e o fim é Deus



²¹⁸ A Ascensão Celeste do profeta Muḥammad, fólio manuscrito do poeta persa Nizāmī (1584), Harvard Art Museums, 2002, in *Harvard Art Museums [online]*, consultado online a 25 de julho de 2020, URL: <https://www.harvardartmuseums.org/art/149491>

²¹⁹ SCQUIZZATO, Paolo, *A Pergunta e a Viagem, a propósito de vida espiritual*, trad. António Maia da Rocha, Paulinas Editora, Prior Velho, 2016, págs. 7-8.

²²⁰ Alcorão (2:156).

A mística é um método particular de aproximação à realidade (*ḥaqīqa*) que utiliza as faculdades intuitivas e interiores do espírito que estão, geralmente, latentes a não ser que sejam despertadas sob orientação.²²¹ Esta orientação visa dispersar os véus que escondem o eu do real, para que este seja absorvido numa unidade indiferenciada.

Seguir o sufismo é morrer gradualmente para si mesmo e tornar-se um Eu, nascer de novo e tomar consciência do que sempre foi desde a eternidade (*azal*), sem nunca se ter apercebido até que a transformação necessária ocorra. Significa deslizar para fora do próprio molde como uma cobra descama a sua pele.²²²

O caminho de encontro a esta unidade é, também, o caminho de encontro ao seu guia, ao seu mestre (*shaykh*).²²³ Com a orientação do mestre, o discípulo (*murīd*) segue uma jornada interior que o elevará até ao Ser, tal como o Profeta ascendeu (*mi'raj*) à Presença Divina. Ao longo da jornada, o viajante, designado *sālik*, vai-se libertando da sua bagagem, essencialmente do ego, transformando a sua essência. Esta transformação tem um ritmo e tempo muito próprios de cada ser. Os pontos fulcrais de libertação e interação com o divino designam-se *manāzil/munāzalat*²²⁴ e provém da raiz n-z-l presente no termo *tanzīl* (descendente) comumente utilizado para descrever o ato da revelação.²²⁵ O Alcorão foi revelado de forma descendente para ajudar na viagem ascendente da humanidade, sendo o seu principal guia.

Foram muitos os místicos que refletiram sobre esta derradeira viagem, propondo modelos, conceitos e conselhos para todos os que desejam empreender esta jornada.

Al-Qushayrī propõe dois modelos de viagens:

Fiquem cientes que a viagem pode ser dividida em duas partes: viajar com o corpo, o que implica mover-se de um lugar para outro; viajar com o coração, o que implica elevar-se de um atributo para outro. Vemos muitos que viajam com os seus corpos, enquanto aqueles que viajam com os seus corações são poucos.²²⁶

Al-Tūsī, refere as qualidades que o viajante deve possuir e qual deve ser o seu objetivo:

²²¹ TRIMINGHAM, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, Oxford, 1971, pág. 1.

²²² “To follow Sufism is to die gradually to oneself and to become one-Self, to be born anew and to become aware of what one has always been from eternity (*azal*) without one’s having realized it until the necessary transformation has come about. It means to glide out of one’s own mould like a snake peeling off its skin.” Tradução nossa. Seyyed Hossein Nasr *apud* NETTON, Ian Richard, *Islam, Christianity and the Mystic Journey, A Comparative Exploration*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011, pág. 4.

²²³ Tal como aqueles que tinham deixado tudo para viver mais próximo do Profeta, os designados a gente do alpendre (*ahl al-ṣuffa*).

²²⁴ NETTON, Ian Richard (ed.), *Encyclopedia of Islamic Civilization and Religion*, Routledge, New York, 2008, pág. 248.

²²⁵ Alcorão (26:192) (39:1) (41:2) (46:2) (69:43).

²²⁶ “Know that travel can be divided into two parts: travel with your body, which implies moving from one place to another; travel with your heart, which implies rising from one attribute to another. One sees many who travel with their bodies, while those who travel with their hearts are few”. Tradução nossa. AL-QUSHAYRI, Abu’ I-Qasim, *Al-Risala al-qushayriyya fi’ilm al-taṣawwuf*, translated by Professor Alexander D. Knysh, Garnet Publishing, Reading, 2007, pág. 297.

Existem quatro qualidades indispensáveis ao viajante: conhecimento religioso, piedade, entusiasmo e boa índole.²²⁷

O objetivo da viagem é melhorar a moral.²²⁸

Já Ibn ‘Arabī desenvolveu o conceito da jornada como um modelo da vida espiritual:

Para longe de Deus, como quando um pecador se afasta envergonhado;

Em direção a Deus, como quando os obedientes se movem em direção ao divino mesmo que apenas os eleitos desfrutem da presença de Deus;

Em Deus onde, especialmente, os profetas e santos permanecem eternamente.²²⁹

Outros místicos, porém, utilizaram a poesia e as histórias para retratar a jornada para a Realidade Última.

Um dos melhores exemplos de narrativa alegórica da viagem, na literatura sufi, é *A Conferência dos Pássaros* do poeta ‘Attār.²³⁰ Esta história tem início quando um grupo de pássaros se reúne para encontrar um rei, que os possa liderar. Um dos pássaros, uma sábia poupa, explica que o rei que procuram se chama Sīmurgh (que significa “trinta pássaros” em persa), vive na montanha de Qāf e que para o alcançar têm de passar por cinco vales e dois desertos. A poupa concordou em guiá-los até ao rei. O primeiro vale pelo qual passaram é o da Missão, onde se procura a verdade e, com perseverança, o propósito de vida. O segundo vale, o do Amor, onde o que procura incansavelmente sente o desejo ilimitado de ver o amado rei. Um amor fervoroso atinge o coração dos viajantes. O terceiro vale, o do Conhecimento (*ma‘rifa*), onde o coração é iluminado pela verdade e os viajantes adquirem um conhecimento mais profundo do amado. Continuando a viagem chegam até ao vale do Desapego, onde os desejos materiais são renegados, tornando os viajantes mais livres. No quinto vale, o da Unidade (*tawhīd*), os viajantes experienciam que todos os seres são um na sua essência. O primeiro deserto que encontram, o do Espanto, faz os viajantes esquecerem-se deles próprios e de toda a restante existência, deixam de ver com a mente e passam a ver com o coração, tomando consciência que nada sabem. Por fim, chegam ao deserto da aniquilação (*fanā*) e morte. Nesta altura os viajantes percebem como uma gota se funde com o oceano e afogam-se no oceano da unidade com o amado. Somente trinta pássaros chegam ao seu destino, à casa de Sīmurgh, onde constataam uma verdade surpreendente: eles próprios são o Sīmurgh.

Numa ótica sufi, podemos concluir que o destino desta viagem é a união com Deus e que o podemos encontrar no nosso interior.

E, na terra, há sinais para os que estão convictos da Fé, e há-os em vós mesmos. Então, não os enxergais?²³¹

²²⁷ “There are four qualities that are indispensable to the traveler: religious knowledge, piety, enthusiasm, and good-nature”. Tradução nossa. AL-TUSI, Abu Nasr al-Siraj, *The Kitab al-Luma’ Fi’l-Taṣawwuf*, Professor Reynold Alleyne Nicholson (ed.), Brill, Leiden, 1914, pág. 52.

²²⁸ “For the purpose of travel is moral improvement”. Tradução nossa. *Ibidem*, pág. 111.

²²⁹ RENARD, John, *The A to Z of Sufism*, The Scarecrow Press, Plymouth, 2009, pág. 131.

²³⁰ BAYAT, Mojdeh; ALI, Mohammad, *Tales from the Land of the Sufis*, Shambhala, Boston, 2001, págs. 53-56.

²³¹ Alcorão (51:20-21).

3.1 As ordens sufis (*turuq*)

As vias para Deus são tão inúmeras como os suspiros humanos.

Ḥadīṭ do profeta Muḥammad²³²

Na mística islâmica, o caminho para Deus é tripartido e composto pelos termos: *sharī'a* (Lei Revelada), *ṭarīqa* (Caminho) e *ḥaqīqa* (Realidade). Annemarie Schimmel descreveu-o da seguinte forma:

Os místicos de todas as tradições religiosas tendem a descrever os diferentes passos no percurso que leva a Deus pela imagem do Caminho. A divisão tripartida cristã da via purgativa, da via contemplativa e da via iluminativa é, até certo ponto, similar à definição islâmica de *sharī'a*, *ṭarīqa* e *ḥaqīqa*. *Ṭarīqa*, o “caminho” no qual os místicos caminham, foi negado como 'o caminho que sai da *sharī'a*, pois a estrada principal é chamada de “*sharī'a*” e o caminho “*ṭarīqa*”. Esta derivação mostra que o sufismo considerava o caminho da educação mística um ramo daquela estrada que consiste na lei dada por Deus, sobre a qual todo o muçulmano deve andar.²³³

A primeira etapa, destinada a todos os muçulmanos, consiste no cumprimento da *sharī'a* (Lei Revelada), que, em árabe, significa “estrada” e é a dimensão externa do Islão que abrange os requisitos religiosos e responsabilidades éticas.²³⁴ Iniciar o caminho (*ṭarīqa*), sem seguir a *sharī'a* é tentar construir uma casa sobre alicerces de areia. É necessária uma existência que se rege sobre princípios morais e éticos, sem a qual a mística não pode florescer²³⁵. Com o cumprimento desta etapa o viajante (*sālik*) está pronto para percorrer o caminho que o irá levar a Deus, ao conhecimento da Realidade Última (*ḥaqīqa*).²³⁶ Durante este percurso o viajante tem de atravessar estados (*aḥwāl*) e estações (*maqāmāt*) místicas, que têm em vista a aniquilação do ego e o preenchimento do coração com Deus. O coração do ser humano tem um vazio em forma d'Ele²³⁷

Para exemplificar melhor o caminho tripartido utiliza-se a figura geométrica do círculo, que representa a Lei Revelada (*sharī'a*). A maioria das pessoas permanece dentro

²³² “the Prophet said: The ways to God are as numerous as the breaths of human beings.” tradução nossa. ḤAQQANI, Shaykh Nazim Adil *apud* KABBANI, Shaykh Muhammad Hisham, *Pearls and Coral, Series of the Sufi Way*, vol. 1, Islamic Supreme Council of America, Fenton, 2005, pág. 82.

²³³ “Mystics in every religious tradition have tended to describe the different steps on the way that leads toward God by the image of the Path. The Christian tripartite division of the: via purgativa, the via contemplativa, and the via illuminativa is, to some extent, the same as the Islamic definition of *sharī'a*, *ṭarīqa* and *ḥaqīqa*. The *ṭarīqa*, the “path” on which the mystics walk, has been denied as ‘the path which comes out of the *sharī'a*, for the main road is called *sharī'a*, the path, *tariqa*’. This derivation shows that the Sufism considered the path of mystical education a branch of that highway that consists of the God-given law, on which every Muslim is supposed to walk. Tradução nossa. SCHIMMEL, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975, pág. 98.

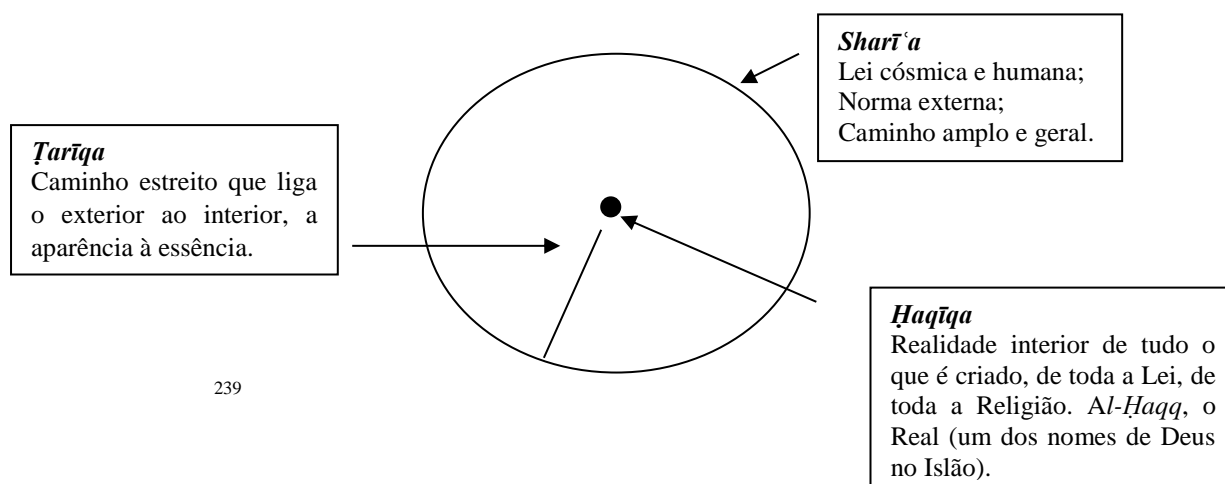
²³⁴ RENARD, John, *The A to Z of Sufism*, The Scarecrow Press, Plymouth, 2009, pág. 142.

²³⁵ FRAGER, Robert, *Heart, Self, & Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony*, Quest Books, Wheaton, 1999, pág. x.

²³⁶ KNYSCH, Alexander, *Islamic Mysticism, A Short History*, Themes in Islamic studies vol.1, Brill, Leiden, 2010, pág. 301.

²³⁷ SCQUZZATO, Paolo, *A Pergunta e a Viagem, A propósito de vida espiritual*, trad. António Maia da Rocha, Paulinas Editora, Águeda, 2016, pág. 22.

do limite do círculo durante toda a sua existência. Apenas algumas empreendem a viagem que as levará ao centro, onde terão acesso à realidade (*ḥaqīqa*).²³⁸



239

– Origem e desenvolvimento das ordens (*turuq*)

Para cada um de vós, fizemos uma legislação e um plano.

Alcorão (5:48)

O historiador J. Spencer Trimingham na obra *Sufi Orders*, esquematizou as diferentes formas e períodos na organização da mística islâmica.²⁴⁰

- A primeira forma de organização como rendição a Deus (*khānaqā*);
- A segunda como rendição a uma regra (*ṭarīqa*);
- A terceira como rendição a uma pessoa (*tā'ifa*).

A primeira forma de organização, *khānaqā*, está associada à Era Dourada da mística. O mestre e o seu círculo de alunos eram, frequentemente, itinerantes. Tinham um conjunto de regras mínimas para viver uma vida comum, característica que conduziu, no século X, à formação de conventos indiferenciados. A orientação de um mestre tornou-

²³⁸ GEOFFROY, Éric, *Introduction to Sufism-The Inner Path of Islam*, translated by Roger Gaetani, World Wisdom, Bloomington, 2010, pág. 9.

²³⁹ *Ibidem*.

²⁴⁰ TRIMINGHAM, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, Oxford, 1971, págs. 102-103.

se, nesta fase, um princípio aceite. Eram utilizados métodos individuais e comunitários de contemplação e exercícios para induzir o êxtase. Inicialmente, este era um movimento aristocrático.

A segunda forma de organização, *ṭarīqa*, está associada ao período formativo, que ocorreu no século XII²⁴¹. Nesta fase desenvolveram-se as escolas com base nas cadeias de transmissão de conhecimento (*silsila*). O sufismo organizado ganhou um espírito dócil, de partilha na vida comunitária de acordo com os padrões da tradição e do legalismo. Foram desenvolvidos novos métodos coletivos para induzir o êxtase, bem como uma doutrina mais estruturada.

A terceira forma de organização, *ṭā'ifa*, está associada ao período de fundação do Império Otomano, no século XV. O sufismo propaga-se, sendo cada vez mais popular. As ordens (*ṭuruq*) iniciais ramificam-se e proliferam, dando ênfase ao culto dos santos, onde a doutrina e a lei se fundem. Nesta fase, a liberdade individual do sufi está condicionada à experiência coletiva.

O caminho da mística islâmica [a viagem para Deus], propriamente dito, é iniciado com a segunda forma de organização, *ṭarīqa*, no período formativo. No século XII, a palavra *ṭarīqa* (pl. *ṭuruq*), ou caminho, ganhou o significado de ordem sufi. Quando, nos dias de hoje, a mística islâmica é mencionada, a primeira característica que lhe é associada é a sua organização em *ṭuruq*.²⁴²

O sufismo, como tem vindo a ser desenvolvido, é uma via de amor e conhecimento. Aquele que se predispõe a fazer este caminho tem consigo companheiros de viagem (*ṣuḥba*), um guia (*shaykh*) que conhece os “perigos” do trilho e uma entrega incondicional à adoração a Deus.

Durante os primeiros séculos da história do Islão, o sufismo foi transmitido por professores. Estes guiavam o seu círculo de alunos mas ainda sem uma organização e regras de conduta distintas.²⁴³ Os primeiros lugares para o encontro dos seguidores do caminho variavam entre humildes albergues (*zāwiyah*), que abrigavam um mestre e o seu número reduzido de discípulos, a hospícios para místicos itinerantes (*ribāʿī*) até aos grandes mosteiros (*khānaqā*).²⁴⁴

O caminho ou método foi, no século X, numa primeira instância, prescrito por al-Junayd, a quem foi conferido o epíteto “*shaykh* dos *shuyūkh*”.²⁴⁵ Até então, a cadeia de transmissão (*silsila*), baseava-se apenas na relação professor-aluno. Al-Junayd introduziu o conceito de mestre e discípulo. O mestre é visto como um *walī* (protegido, íntimo,

²⁴¹ V. *supra* capítulo 2.2.

²⁴² KNYSCH, Alexander, *Islamic Mysticism, A Short History*, Brill, Themes in Islamic studies, vol. 1, Leiden, 2010, pág. 172.

²⁴³ NASR, Seyyed Hossein, *The Garden of Truth- The Vision and Promise of Sufism, Islam Mystical Tradition*, HarperCollins Publisher, New York, 2007, pág. 189.

²⁴⁴ KNYSCH, Alexander, *Islamic Mysticism, A Short History*, Brill, Themes in Islamic studies vol.1, Leiden, 2010, pág. 174.

²⁴⁵ LINGS, Martin, *What is Sufism?*, The Islamic Texts Society, Lahore, 1999, pág. 108.

amigo) de Deus e, nesta fase, a prática do *dhikr* e da meditação, tornou-se o espelho desta nova forma organizativa.²⁴⁶

No século XI, em Khorasan, vários *shuyūkh* realçavam a importância de, não só ensinar à maneira do antecessor al-Junayd, como de criar a sua própria doutrina de acordo com as necessidades do seu tempo. Encontramos um exemplo desta vontade em Al-Qushayrī, que dá conselhos espirituais para os discípulos, partilhando também a sua visão:

Como iniciante, nunca entraria na presença do meu mestre Abu' Ali, a menos que estivesse em jejum. Também realizaria uma ablução total ... Quando superasse a minha timidez e entrasse no discipulado, seria dominado por uma sensação de dormência de tal forma que alguém me poderia espetar uma agulha sem que eu notasse.²⁴⁷

A relação entre o iniciante do caminho, o discípulo, e o seu *shaykh* é a base das *ṭuruq*. O discípulo é denominado *murīd* "aquele que faz a sua vontade",²⁴⁸ o mestre, além da designação *shaykh*, é também conhecido como *murād*, ou seja, a pessoa que é objeto dessa vontade (*irādah*). A relação entre *murīd* e *murād* deve basear-se na completa rendição da vontade do discípulo ao mestre, não apenas como outro ser, mas como representante do Profeta e transmissor do poder de *walāyah* / *wilāyah*.²⁴⁹ O mestre é detentor de uma herança espiritual, através de uma cadeia de transmissão iniciática (*silsila*), que deve passar ao seu discípulo:

Herança espiritual —→ Mediador (*shaykh*) —→ Recetor (*murīd*)²⁵⁰

O recém-chegado *murīd*, por vezes, era obrigado a esperar dias à porta do seu mestre. Geralmente, eram necessários três anos de serviço antes que pudesse ser formalmente aceite no grupo de discípulos de um mestre - um ano ao serviço do povo, um ao serviço de Deus e um ano no cuidado do seu próprio coração.²⁵¹ O processo pelo qual o discípulo tem de passar é, inicialmente, o de alguém que procura (*tālib*), seguindo-se o de viajante (*sālik*) e, por fim, torna-se gnóstico ('*arīf*').²⁵² O *shaykh* orienta o seu discípulo através de diferentes estados (*aḥwāl*) e estações místicas (*maqāmāt*).²⁵³ A função do mestre é guiar

²⁴⁶ TRIMINGHAM, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, Oxford, 1971, pág. 13.

²⁴⁷ "As a beginner I would never enter into the presence of my master Abu'Ali unless I was fasting. I would also perform a full ablution...When I overcame my timidity and entered the school, I would be overcome by a sense of numbness in the middle of it to such an extent that one could stick a needle into me without my taking notice of it." Tradução nossa. Al-Qushayri *apud* RIDGEON, Lloyd (ed.), *Cambridge Companion to Sufism*, Cambridge University Press, New York, 2015, pág. 21.

²⁴⁸ SCHIMMEL, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975, pág. 100.

²⁴⁹ NASR, Seyyed Hossein, *The Garden of Truth- The Vision and Promise of Sufism, Islam Mystical Tradition*, HarperCollins Publisher, New York, 2007, pág. 120.

²⁵⁰ ZEKRI, Mustafá, *Antropologia Espiritual - a Espiritualidade Islâmica Através da Biografia Sufi*, trad. Ana Maria Mira, Edições Universitárias Lusófonas, Portimão, 2013, pág. 56.

²⁵¹ SCHIMMEL, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975, pág. 101.

²⁵² KHANAM, Farida, *Sufism an Introduction*, Goodword Books, New Delhi, 2009, pág. 15.

²⁵³ V. págs. 74-77 desta dissertação.

os discípulos de acordo com as suas necessidades, de acordo com a Presença do Profeta e de acordo com a Presença Divina.²⁵⁴

Sendo alguém que já atravessou o caminho e é detentor de poder espiritual (*baraka*), o *shaykh* pode auxiliar e aconselhar o *murīd* na sua viagem, como menciona uma tradição profética: “a religião consiste em dar bons conselhos”²⁵⁵.

O *murīd* deve ouvir e obedecer ao seu mestre, com devoção e depositando nele toda a confiança necessária para se poder deixar guiar nesta viagem. Idries Shah em *The Sufis* tem uma pequena história que ilustra esta entrega:

Um homem veio a Libnani, um mestre sufi, enquanto eu estava sentado com ele, e a conversa desenrolou-se da seguinte forma:

Homem: Gostava de aprender, pode ensinar-me?

Libnani: Não acho que saiba aprender.

Homem: Pode ensinar-me a aprender?

Libnani: Pode aprender a deixar-me ensinar?²⁵⁶

Quando conclui o seu treino, o *murīd*, fica preparado para ensinar os seus próprios discípulos. O seu *shaykh* reveste-o com a *khirqā*, o manto sufi iniciático (ver imagem 9.), um tapete de oração (*sajjāda*), uma espécie de rosário e uma malga de mendigo.²⁵⁷ Após a morte de um *shaykh*, alguns dos seus discípulos são propostos, ou, por vezes, apresentam-se eles próprios, como candidatos à sucessão. A sucessão é legitimada através de visões, de propósitos alusivos, autênticos ou apócrifos, atribuídos ao *shaykh*, ou de qualquer outro sinal espiritual distintivo que permita privilegiar um discípulo em relação a outro.²⁵⁸

Como já foi mencionado, todo o processo iniciático é concretizado numa ordem sufi (*ṭarīqa*). Esta forma de organização funciona com as seguintes particularidades:²⁵⁹

1. A autoridade do mestre é fundamentada através de uma cadeia iniciática (*silsilah*) de transmissão de conhecimentos que remonta aos primeiros califas (especialmente ‘Alī e Abū Bakr no caso da *ṭarīqa* Naqshbandi) ou até ao próprio Profeta²⁶⁰;
2. Existem condições e rituais relacionados à admissão na *ṭarīqa*. Algumas *ṭuruq* são abertas a homens e mulheres, enquanto outras são circunscritas apenas a homens.

²⁵⁴ KABBANI, Muhammad Hisham, *Classical Islam and the Naqshbandi Sufi Tradition*, Islamic Supreme Council of America, Fenton, 2004, pág. 33.

²⁵⁵ SCHIMMEL, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975, pág. 100.

²⁵⁶ “A man came to Libnani, a Sufi teacher, while I was sitting with him, and this interchange took place: Man: ‘I wish to learn, will you teach me?’ Libnani: ‘I do not feel that you know how to learn.’ Man: ‘Can you teach me how to learn?’ Libnani: ‘Can you learn how to let me teach?’ Tradução nossa. SHAH, Idries, *The Sufis*, ISF Publishing, Londres, 2015, pág. 425.

²⁵⁷ KNYSH, Alexander, *Islam in Historical Perspective*, Routledge, New York, 2017, pág. 235.

²⁵⁸ ZEKRI, Mustafá, *Antropologia Espiritual - a Espiritualidade Islâmica Através da Biografia Sufi*, trad. Ana Maria Mira, Edições Universitárias Lusófonas, Portimão, 2013, pág. 89.

²⁵⁹ KNYSCH, Alexander, *Islamic Mysticism, A Short History*, Brill, Themes in Islamic studies Vol.1, Leiden, 2010, pág. 175.

²⁶⁰ V. *supra* capítulo 2.2.

Uma vez admitido, o *murīd* deve obediência incondicional ao *shaykh*. As relações entre e as obrigações mútuas do *shaykh* e dos seus discípulos estão cuidadosamente detalhadas nos manuais de cada ordem;

3. As fórmulas de *dhikr*, em cada *ṭarīqa*, distinguem-se no controlo da respiração, no ritmo a que devem ser recitadas e na ocasião que devem ser pronunciadas;
4. Existem instruções sobre a reclusão (*khalwa*). Os membros das *ṭuruq* retiram-se, frequentemente, da sociedade para meditar e recitar fórmulas de *dhikr*. Estas instruções estipulam o local e a ordem do espaço, o cumprimento da reclusão, a sequência das fórmulas e litanias, as posturas a serem mantidas e as formas de manter a pureza ritual. Os retiros espirituais foram especialmente proeminentes no ritual da ordem Khalwatiyya, dando origem ao nome dos mesmos (*khalwa*);
5. As regras e regulamentos relativos à vida comunitária e conduta em relação aos companheiros estão expressos nos manuais das várias *ṭuruq*²⁶¹. Estes abrangem as regras sobre o comportamento do místico dentro e fora do espaço físico da *ṭarīqa*, como viajar, interagir com companheiros e leigos, meditar, ouvir poesia e música, realizar abluções e jejuar. Também explicitam a hierarquia dos estados (*aḥwāl*) e estações (*maqāmāt*) do caminho místico para Deus, conforme concebido pelo fundador de cada ordem.

Uma das mais importantes e antigas é a *ṭarīqa* Qādiriyyah, fundada por ‘Abd al-Qādir (1078-1166 AD). Esta ordem foi edificada como um ramo da *ṭarīqa* de al-Junayd, na qual ‘Abd al-Qādir tinha sido iniciado²⁶². Na defesa desta tese, Seyyed Hossein Nasr, escreve:

A mais universal e mais antiga de todas as ordens sufis, no sentido de uma comunidade organizada de discípulos, é a Qādiriyyah, fundada pelo estudioso persa e santo ‘Abd al-Qādir al-Jilani, nascido em Gilani, com a idade de dezoito anos estudou em Bagdad, onde se tornou uma autoridade na lei islâmica e no sufismo. Logo se tornou a figura espiritual mais maravilhosa da sua época, visitada por fundadores de outras ordens sufis de perto e de longe. De facto, após a era dos companheiros do Profeta, nenhuma figura da história islâmica teve o esplendor espiritual de ‘Abd al-Qādir no que diz respeito a todo o mundo islâmico.²⁶³

Posteriormente, foi criada a *ṭarīqa* de Abū l-Ḥasan al-Shādhilī (1196-1258 AD) que se compara com a de ‘Abd al-Qādir na sua amplitude, uma vez que a maioria das ordens fundadas nos últimos 600 anos são derivadas de uma ou de ambas.²⁶⁴

²⁶¹ Exemplo disso é a obra *Kitāb ādāb al-muridin* de Abū Al-Najīb Al-Suhrawardi.

²⁶² LINGS, Martin, *What is Sufism?*, The Islamic Texts Society, Lahore, 1999, pág. 112.

²⁶³ “The most universal and oldest of all Sufi orders, in the sense of an organized community of disciples, is the Qadiriyyah, founded by the Persian scholar and saint ‘Abd al-Qadir al-Jilani, who was born in Gilan but at the age of eighteen came to study in Baghdad, where he became an authority in both Islamic Law and Sufism. He soon became the most luminous spiritual figure of his time, visited by even founders of other Sufi orders from near and far. In fact after the age of the companions of the Prophet, no figure in Islamic history has had the spiritual radiance of ‘Abd al-Qadir as far as the whole of the Islamic world is concerned.” Tradução nossa. NASR, Seyyed Hossein, *The Garden of Truth- The Vision and Promise of Sufism, Islam Mystical Tradition*, HarperCollins Publisher, New York, 2007, pág. 191.

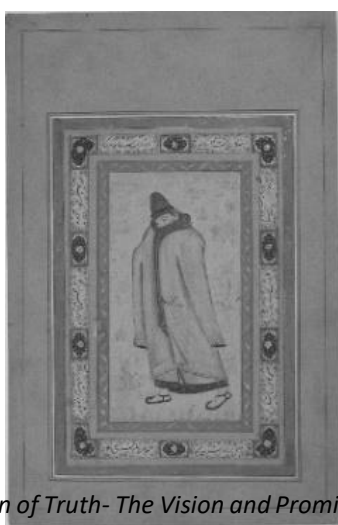
²⁶⁴ LINGS, Martin, *What is Sufism?*, The Islamic Texts Society, Lahore, 1999, pág. 112.

As *ṭuruq* são identificadas, geralmente, pelo nome do *shaykh* seu fundador e podem possuir ramificações de ordens que se ligam a uma *ṭarīqa* “mãe”. Algumas *ṭuruq* sobreviveram até hoje, após muitos séculos de história, outras ficaram adormecidas ou extinguíram-se.²⁶⁵ As *ṭuruq* mais conhecidas são: Qādiriyya (fundada cerca de 1170), Chistiyya (cerca de 1175), Suhrawardiyya (cerca de 1180), Naqshbandiyya (cerca de 1380), Rifa’iyya (cerca de 1200), Shadhiliyya (cerca de 1260), Mawlawiyya (cerca de 1270), Khalwatiyya (cerca de 1390), Tijaniyya (cerca de 1770), Muridiyya (cerca de 1880).²⁶⁶

As ordens desempenharam, e continuam a desempenhar, um papel essencial na disseminação do sufismo por todo o mundo. Como referido anteriormente²⁶⁷, as *ṭuruq* tiveram um renascimento nos séculos XVIII e XIX, com a sua resistência face ao colonialismo, acabando por serem impedidas de se desenvolver pelo movimento conhecido como Waabismo, de cariz salafita, opositor da mística islâmica, permanecendo essa combatividade atualmente. Contudo, a firmeza das *ṭuruq* é evidente em todo o mundo.

No Islão, a tradição sufi continuará a cumprir a sua missão de manter os valores espirituais mais profundos através do vínculo e relação especial com o mundo espiritual que as *ṭuruq* representam (...) Embora muitos *tawa'if* estejam a desaparecer, a genuína tradição sufi de iniciação e orientação está a ser mantida, juntamente com o ensino de uma autêntica teosofia sufi, e isso nunca será perdido. O Caminho, tanto na nossa época como em anteriores, é para os poucos que estão dispostos a pagar o preço, mas a visão dos poucos que, seguindo o caminho do encontro e compromisso pessoal, escapam do tempo para conhecer a recriação, permanece vital para o bem-estar espiritual da humanidade.²⁶⁸

Imagem 9. Discípulo revestido com a *khirqā*²⁶⁹



²⁶⁵ NASR, Seyyed Hossein, *The Garden of Truth- The Vision and Promise of Sufism, Islam Mystical Tradition*, HarperCollins Publisher, New York, 2007, pág. 189.

²⁶⁶ SILVA FILHO, Mário Alves da, *A Mística Islâmica em Terrae Brasiliis: o Sufismo em São Paulo*, Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012, págs. 69-70.

²⁶⁷ V. *supra* capítulo 2.2.

²⁶⁸ “Within Islam the Sufi tradition will continue to fulfil its mission of maintaining the deeper spiritual values through the special linkage and relationship with the spiritual world that the *ṭarīqas* represent (...) Although so many *tawa'if* are disappearing, yet the genuine Sufi tradition of initiation and guidance is being maintained, along with the teaching of an authentic Sufi theosophy, and this will never be lost. The Path, in our age as in past ages, is for the few who are prepared to pay the price, but the vision of the few who, following the way of personal encounter and commitment, escape from Time to know re-creation, remains vital for the spiritual welfare of mankind.” Tradução nossa. TRIMINGHAM, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, Oxford, 1971, págs. 258-59.

²⁶⁹ Dervixe coberto por uma *khirqā* azul, final do século XVI/início do século XVII in Metropolitan Museum of Art, consultado online a 28 de julho, URL: <https://en.wikipedia.org/wiki/Khirqa>

– Os Estados (*Aḥwāl*) e as Estações Místicas (*Maqāmāt*)

Intimamente ligados à noção sufi do caminho, estão os estados místicos (*aḥwāl*) e as estações místicas (*maqāmāt*) que representam uma sequência de metas comportamentais, psicológicas e emocionais que o viajante deve atravessar durante a sua jornada de ascensão. O termo “estado” (*ḥāl*) é, frequentemente, justaposto com a noção complementar de “estação” (*maqām*). Estes dois conceitos formam um par em que a transitoriedade e a natureza fugaz dos estados são contrastadas com a estabilidade e constância das *maqāmāt*.²⁷⁰

Rūmī descreveu-os, poeticamente, da seguinte forma:

Ḥāl é como a revelação da bela noiva, enquanto que *maqām* é o [rei] quando está sozinho com a noiva.²⁷¹

A maioria dos sufis considera que a formulação clássica destes conceitos foi fornecida, primeiramente, pelo místico egípcio Dhu al-Nūn (796-859 AD) e elaborada, em Bagdad, pelo seu contemporâneo al-Ḥārith al-Muḥāsibī (781-857 AD).²⁷² Porém, o historiador Alexander Knysch considera que a elaboração destes conceitos se deve ao santo sufi Shaqīq al-Balkhī (?-810 AD) antecessor destes últimos:

Embora os ascetas anteriores às vezes se referissem a vários níveis de realização espiritual que tinham experimentado ao serviço de Deus, parece que ninguém tentou classificá-los ou apresentá-los numa ordem hierárquica. No tratado *Adab al-'ibadat*, pela primeira vez, Shaqīq tentou fazer exatamente isso: descrever os vários estágios ou “estações de habitação” (*manazil*) da adoração e os níveis de experiência associados a eles. Se autêntico, este pequeno trabalho pode ser visto como uma importante fronteira entre ascetismo e misticismo nascente.²⁷³

– Estados Místicos (*Aḥwāl*)

Ḥāl (plural *aḥwāl*) em árabe significa, literalmente, condição. Na terminologia da mística islâmica é um estado de espírito que chega ao viajante (*sulūk*) durante a sua

²⁷⁰ KNYSCH, Alexander, *Islamic Mysticism, A Short History*, Themes in Islamic studies, vol.1, Brill, Leiden, 2010, pág. 304.

²⁷¹ “The hal is like the unveiling of the beautiful bride, while the maqam is the [king's] being alone with the bride.” Tradução nossa. Rūmī *apud* SCHIMMEL Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975, pág. 99.

²⁷² KNYSCH, Alexander, *Islamic Mysticism, A Short History*, Themes in Islamic studies, vol.1, Brill, Leiden, 2010, pág. 303.

²⁷³ “Shaqīq’s contribution to what came to be known as “the science of the mystical path” (*‘ilm al-tariq*)—the all-important symbol of the Sufi lifestyle and worldview. While earlier ascetics did sometimes refer to various levels of spiritual attainment they had experienced in the service of God, no one, it seems, had tried to classify them or present them in a hierarchical order. In his treatise “The Rule of Worship” (*Adab al-'ibadat*), for the first time Shaqīq attempted to do just that: to describe the various stages or “dwelling stations” (*manazil*) of worship and the levels of experience associated with them. If authentic, this short work can be viewed as an important borderline between asceticism and nascent mysticism.” Tradução nossa. *Ibidem*, pág. 34.

jornada em direção a Deus²⁷⁴. Podem ser [estados de] alegria, tristeza, expansão, contração, desejo, reverência ou necessidade. Os estados são dons divinos, enquanto as estações (*maqāmāt*) são conquistadas. O detentor de uma estação está firmemente estabelecido nela, por outro lado, os *aḥwāl*, enquanto graças de Deus, podem ser adquiridos ou retidos através dos esforços do sufi. Os *aḥwāl* são distinguidos dos *maqāmāt* por serem, geralmente, transitórios, “como relâmpagos, entram no coração e desaparecem.”²⁷⁵ Estes são os mais frequentemente referidos²⁷⁶:

- ***Murāqabah*** (observar) - é a prática e obtenção de um sublime estado de rendição e submissão. É um avanço na prática espiritual que cultiva uma consciência viva e uma relação com a presença espiritual divina. Este estado enche o sufi com medo ou alegria, de acordo com o aspeto de Deus que lhe é revelado;
- ***Qurb*** (proximidade) - é uma variante do conceito de intimidade, com ênfase na dimensão ética da obediência e cumprimento dos deveres para com Deus.²⁷⁷ Este estado permite que o sufi fique inconsciente dos seus próprios atos e veja os atos e recompensas de Deus em relação a ele;
- ***Wajd*** (êxtase) - é a experiência da perda do eu no encontro com o divino. O êxtase é, portanto, paradoxalmente, uma experiência de “encontrar” e “ser encontrado”, que está relacionada à condição do êxtase místico. Para encontrar Deus, é preciso perder-se, e somente nesse processo o que procura pode ser verdadeiramente “encontrado”.²⁷⁸ Este estado produz efeitos tão variados como tristeza ou alegria, medo ou amor, contentamento ou inquietação;
- ***Sukr*** (intoxicação) - é uma perda de controlo e rendição ao poder de Deus.²⁷⁹ Este estado faz com que o sufi, embora não estando totalmente inconsciente das coisas que o cercam, fique atordoado, pois a sua união com Deus diminui a visão das outras coisas. Este sentimento avassalador destrói a capacidade do sufi de distinguir entre dor física e prazer;
- ***Ṣahw*** (sobriedade) - é uma condição espiritual que segue imediatamente o estado de intoxicação (*sukr*), onde as memórias da experiência anterior permanecem vivas e se tornam uma fonte de imensa alegria espiritual. De acordo com esta visão, a intoxicação é, na melhor das hipóteses, uma experiência espiritual temporária, pois o sufi não consegue sustentar tal intensidade por um longo período de tempo;²⁸⁰
- ***Wudd*** (intimidade) - é um aspeto da experiência espiritual que se relaciona com o êxtase e união mística. Neste estado, o sufi fica feliz e tranquilizado, mas o sentimento avassalador da presença divina enche o seu coração com o tipo de reverência que é livre de medo.

²⁷⁴ Editores da Encyclopaedia Britannica, [Hãl], *Encyclopaedia Britannica [online]*, publicado online a 20 de julho de 1998, consultado a 28 de julho de 2020, URL: <https://www.britannica.com/topic/hal>

²⁷⁵ RENARD, John, *The A to Z of Sufism*, The Scarecrow Press, Plymouth, 2009, págs. 227-228.

²⁷⁶ Editores da Encyclopaedia Britannica, [Hãl], *Encyclopaedia Britannica [online]*, publicado online a 20 de julho de 1998, consultado a 28 de julho de 2020, URL: <https://www.britannica.com/topic/hal>

²⁷⁷ RENARD, John, *The A to Z of Sufism*, The Scarecrow Press, Plymouth, 2009, págs. 188.

²⁷⁸ *Ibidem*, págs. 78-79.

²⁷⁹ *Ibidem*, págs. 122-123.

²⁸⁰ *Ibidem*, pág. 225.

– Estação Mística (*Maqām*)

A primeira estação (*maqām*) no caminho é a *tawbah* (arrependimento) e significa afastar-se dos pecados e apostatar todas as preocupações mundanas. O arrependimento (*tawbah*) pode ser despertado na alma seja por qualquer evento externo, seja pela recitação do Alcorão, por um sonho ou um encontro com um santo.²⁸¹

Há uma história que é contada sobre a conversão do santo sufi Ibrahim ibn Adham que expressa esta primeira estação:

Uma noite, ouviu um som estranho no telhado do seu palácio em Balkh. Os criados encontraram um homem que alegava, na presença de Ibrahim, estar à procura do seu camelo perdido no telhado do palácio. Culpado por ter empreendido uma tarefa tão impossível, o homem respondeu que a tentativa dele, de Ibrahim, de alcançar a paz celestial e a verdadeira vida religiosa no meio do luxo era tão absurda quanto a busca de um camelo no topo de um telhado. Ibrahim arrependeu-se e repudiou todos os seus bens.²⁸²

Maqām em árabe significa, literalmente, ser colocado, da mesma forma que a palavra *mudkhal* (entrada) pode significar inserção ou a palavra *mukhraj* (saída) pode significar expulsão. Ninguém pode entrar numa estação a não ser que aí seja colocado por Deus, consolidando assim a sua caminhada.²⁸³ Estas etapas são alcançadas pelo sufi através do seu trabalho (*mujāhadah*) e da orientação e autoridade de um mestre (*shaykh*). A quantidade e a sequência das estações variam de ordem para ordem. Em cada *maqām*, o sufi esforça-se para se libertar e purificar de todas as influências materiais e mundanas, preparando-se, assim, para atingir um nível espiritual mais elevado. A sequência e o número dos *māqams* não são iguais entre todos os sufis.²⁸⁴ Para al-Junayd, por exemplo, elas são o “arrependimento que exclui a insistência no pecado; o medo que destrói expectativas vãs; a esperança que nos mantém na estrada da justiça e a contemplação de Deus que não permite outras ideias no coração.”²⁸⁵ Já al-Anṣārī (1006-1089 AD) registou

²⁸¹ SCHIMMEL, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975, pág. 109.

²⁸² “One night, he heard a strange sound on the roof of his palace in Balkh. The servants found a man who claimed, in Ibrahim's presence, to be looking for his lost camel on the palace roof. Blamed by the prince for having undertaken such an impossible task, the man answered that his, Ibrahim's, attempt at attaining heavenly peace and true religious life in the midst of luxury was as absurd as the search for a camel on top of a roof. Ibrahim repented and repudiated all his possessions.” Tradução nossa. *Ibidem*.

²⁸³ AL-QUSHAYRI, Abu' I-Qasim, *Al-Risala al-qushayriyya fi'il al-taṣawwuf*, translated by Professor Alexander D. Knysh, Garnet Publishing, Reading, 2007, pág. 77.

²⁸⁴ HANIEH, Hassan Abu, *Sufism and Sufi Orders: God's Spiritual Paths Adaptation and Renewal in the Context of Modernization*, translated by Mona Abu Rayyan, FES Publications, Amman, 2011, pág. 58.

²⁸⁵ “Repentance that rules out insistence on sin; fear that destroys vain expectations; hope that keeps you on the road of righteousness; and contemplation of God that does not allow other ideas in the heart”. Tradução nossa. Al-Junayd *apud* HANIEH, Hassan Abu, *Sufism and Sufi Orders: God's Spiritual Paths Adaptation and Renewal in the Context of Modernization*, published by Friedrich-Ebert-Stiftung, translated by Mona Abu Rayyan, Amman, 2011, pág. 58.

cem estações místicas.²⁸⁶ No entanto, existe concordância relativamente a sete *maqāmāt* principais:²⁸⁷

- **Tawbah** (arrependimento) - os pecados são abandonados e olvidados, para Deus se tornar o único pensamento existente;
- **Wara** (temor a Deus) - o medo de ser eternamente encoberto de Deus;
- **Zuhd** (renúncia ou desapego) - libertação de todos os bens materiais, o coração não é um bem que se possa adquirir;
- **Faqr** (pobreza) - renúncia a todo o desejo que possa desviar o pensamento de Deus. Tal como afirmou o Profeta, "a pobreza é o meu orgulho";²⁸⁸
- **Ṣabr** (paciência) - manter o equilíbrio mental na adversidade, na angústia e nas provações de Deus;
- **Tawakkul** (confiança ou rendição) - total submissão à vontade de Deus. O sufi não é desencorajado por dificuldades e dores e encontra alegria mesmo nas suas tristezas;
- **Riḍā** (satisfação) - contentamento e alegria que advém da antecipação da união há muito procurada.

²⁸⁶ *Ibidem*.

²⁸⁷ Editores da Encyclopaedia Britannica, [Maqām], Encyclopaedia Britannica [online], publicado online no dia 11 de julho de 2007, consultado a 28 de julho de 2020, URL: <https://www.britannica.com/topic/maqam-Sufism>

²⁸⁸ SCHIMMEL, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975, pág. 121.

4. Sufismo no Gharb al-Andalus

A alma árabe é o fundo da alma portuguesa.

Fernando Pessoa²⁸⁹

A chegada dos muçulmanos à Península Ibérica, em 711 AD, foi o início de uma rica e extensa história da presença islâmica no sul da Europa, envolvendo a fundação de um estado, o al-Andalus, que teve o seu fim em 1492, com a capitulação da cidade de Granada.

4.1. O Gharb al-Andalus

Como vimos anteriormente²⁹⁰, o Islão surge na Península Arábica no século VII através da Revelação concedida ao profeta Muḥammad, que, desde essa altura, divulga a Palavra e rodeia-se da comunidade dos crentes (*ummah*). Em 622 AD, a partir da Hégira e do início da expansão territorial e da difusão da nova fé, Muḥammad começa a atuar como legislador em questões militares e o termo *jihād*²⁹¹ tornou-se sinónimo de esforço (militar, intelectual ou espiritual) no caminho de Deus²⁹². Personificando a dinâmica da expansão, o *jihād*, representava, por um lado, uma dimensão militar defensiva contra os opressores (pequeno *jihād*) e, por outro, um despertar espiritual e de combate ao ego (grande *jihād*)²⁹³. Nas palavras de Muḥammad: "regressamos do pequeno *jihād* para o grande *jihād*, o *jihād* contra o eu."²⁹⁴

²⁸⁹ PESSOA, Fernando, [Biblioteca Nacional de Portugal/Espólio 3, documento 48H-23r].

²⁹⁰ V. *supra* capítulo 1.

²⁹¹ Pode estabelecer-se um paralelismo entre o conceito de “guerra justa” (*bellum iustum*), cunhado por Santo Agostinho (354-430 AD), e o de *jihād*. No mundo islâmico medieval, vários filósofos debatiam as definições de justiça e injustiça nas suas reflexões sobre a guerra, considerando que as guerras defensivas seriam “guerras justas” e, apenas sob algumas circunstâncias, as ofensivas (quando combatiam pela conquista do bem-estar da cidade virtuosa). Al-Farābī (872-950 AD) foi o filósofo que mais se destacou nesta reflexão. BONNER, Michael, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, Princeton University Press, Princeton, 2006, págs. 4-5.

²⁹² HERRERO SOTO, Omayra, “La arenga de Tāriq b. Ziyād: un ejemplo de creación retórica en la historiografía árabe” in MELO CARRASCO; Diego, VIDAL CASTRO, Francisco (ed.), *A 1300 años de la conquista de al-Andalus (711-2011): Historia, cultura y legado del Islam en la Península Ibérica*, Altazor, Coquimbo-Chile: Centro Mohammed VI para el Dialogo de Civilizaciones, 2012, pág. 21.

²⁹³ AFSARUDDIN, Asma, [Jihad], *Encyclopædia Britannica* [online], publicado online a 28 de fevereiro de 2020, consultado a 4 de outubro de 2020, URL: <https://www.britannica.com/topic/jihad>

²⁹⁴ “We are now returning from the lesser Jihad to the greater *Jihad*, the Jihad against the self”. Tradução nossa. *Ḥadīth* do profeta Muḥammad *apud* KABBANI, Shaykh Hisham; HENDRICKS, Shaykh Seraj, *Jihad - A*

Após a morte do Profeta, em 632 AD, os já mencionados califas “bem guiados”²⁹⁵ sucederam-lhe na governação. A passagem da liderança não tinha ficado definida, tendo sido escolhido como sucessor, pela *ummah*, Abū Bakr (573-634 AD), seu companheiro²⁹⁶.

Através de campanhas militares, Abū Bakr conseguiu unir a Península Arábica. Em 634 AD, depois da sua morte, foi sucedido pelo califa ‘Umar (584- 644 AD). Tendo como vantagens a união do território e a organização das forças militares, ‘Umar expandiu o Islão pelo Médio Oriente. As suas primeiras investidas militares tiveram como alvo o Império Bizantino. Após a batalha de Yarmouk, em 636 AD, a Síria, a Palestina e o Líbano ficaram sob a alçada muçulmana. Posteriormente, o Iraque, partes do Egito e da Anatólia e o norte da Arménia foram, igualmente, anexados ao domínio islâmico. Com o terceiro califa, ‘Uthmān (576- 656 AD), o Alcorão foi canonizado e tomou a forma pela qual é hoje conhecido. O assassinato deste califa gerou um período de conflito (*fitnah*)²⁹⁷, que gerou dúvidas acerca da sua sucessão. Por um lado, a corrente interpretativa xiita considerava que essa honra deveria pertencer ao primo e genro do Profeta, ‘Alī²⁹⁸, por outro, havia quem preferisse o primo de ‘Uthmān, Mu‘āwiyah, do clã omíada. Ambos se declararam califas, seguindo-se um período de guerra civil que culminou com o assassinato, em 661 AD, de ‘Alī²⁹⁹. Mu‘āwiyah arrebatou, assim, o califado, desintegrou a comunidade e pôs fim à centralização do poder na Península Arábica³⁰⁰, estabelecendo a primeira dinastia islâmica, a dinastia omíada. Durante este tempo, a capital foi mudada de Meca para Damasco e foi instituído um poder dinástico e centralizado. Os omíadas, no entanto, tinham opositores que os consideravam não só corruptos, como ilegítimos detentores do poder. Esta oposição reivindicava a legitimidade através de uma linhagem que remontava ao próprio Profeta, por meio do seu tio ‘Abbās. Levando a cabo uma revolta vitoriosa contra os omíadas, começou a era abássida, também ela dinástica e centralizada. Este poder, no entanto, era mais inclusivo e dispunha de uma capital mais cosmopolita, a cidade de Bagdad no Iraque. Sob a dinastia abássida, a arte, a cultura e a ciência floresceram, inaugurando, assim, a Idade do Ouro islâmica.³⁰¹

Misunderstood Concept from Islam, A Judicial Ruling (*fatwa*), Chairman, Islamic Supreme Council of America, Muftī, Cape Town, 1998, consultado online a 30 de outubro de 2020, URL: <http://www.themodernreligion.com/jihad/jihad-misunderstood.html>

²⁹⁵ V. pág. 36 desta dissertação.

²⁹⁶ V. pág. 13 desta dissertação

²⁹⁷ *Fitnah* significa, em árabe, julgamento ou teste. O termo foi utilizado na primeira grande luta interna dentro da comunidade muçulmana (*ummah*), resultando na guerra civil de 656-661 AD e no cisma religioso entre sunitas e xiitas. Editores da Encyclopaedia Britannica, [Fitnah], *Encyclopedia Britannica* [online], publicado online a 28 de fevereiro de 2020, consultado a 20 de janeiro de 2021, URL: <https://www.britannica.com/topic/fitnah>

²⁹⁸ V. pág. 13 desta dissertação. ‘Alī foi considerado o primeiro califa (imã) no xiismo e o quarto califa no sunismo.

²⁹⁹ ELIAS, Jamal J., *Islamismo*, trad. Francisco Manso, Edições 70, Lisboa, 2011, pág. 35.

³⁰⁰ ESPOSITO, John L. (ed.), "Rightly Guided Caliphs" in *The Oxford Dictionary of Islam*, Oxford Islamic Studies Online, consultado a 20 de janeiro de 2021, URL: <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e2018>

³⁰¹ ELSHAikh, Eman M., "The rise of Islamic empires and states" in *Khan Academy*, consultado online a 20 de janeiro de 2021, URL: <https://www.khanacademy.org/humanities/world-history/medieval-times/spread-of-islam/a/the-rise-of-islamic-empires-and-states>

A Península Ibérica esteve sob influência de ambas as dinastias. No entanto, foi ainda na era omíada, em 670 AD, que se deu início à conquista do Magrebe. O general ‘Uqbah ibn Nāfi’ liderou uma expedição a Marrocos (680-682 AD), tendo sido morto no regresso. Em 705 AD, Mūsā ibn Nuṣayr foi nomeado governador do Magrebe pelo califa omíada al-Walīd, conseguindo anexar todo o norte de África até Tânger. Para o substituir na governação de Tânger, Mūsā escolheu o general Ṭāriq ibn Ziyād, incumbindo-o da administração e islamização do território.³⁰² Um século após o início das Revelações (610 AD), um exército composto, maioritariamente, por berberes³⁰³, comandado por este general (Ṭāriq ibn Ziyād, que deu nome a Gibraltar, em árabe *Jabal Ṭāriq*, “Monte de Ṭāriq”)³⁰⁴, atravessou o Estreito de Gibraltar e desembarcou na *Baetica* (ver imagem. 10), governada pelos visigodos que estavam neste território desde 416 AD.³⁰⁵

Foi na batalha de Guadalete em julho de 711 AD, nas margens do rio com o mesmo nome, que Ṭāriq enfrentou e saiu vitorioso do embate com as tropas de Rodrigo, o rei dos visigodos, numa fase em que o reino atravessava uma contestada sucessão.

(...) quando Ṭāriq invadiu a Península Ibérica, a liderança visigótica estava a emergir de uma sucessão amargamente contestada, na qual Rodrigo, então duque da *Baetica*, conseguiu tomar o trono apoiado pelos seus partidários entre a nobreza. Com esta conquista Rodrigo expulsou a família e os partidários do seu antecessor, o rei Wittiza (693–710 AD), de Toledo, ao que eles podem ter respondido apoiando um novo rival. Existem evidências numismáticas e alguma documentação que Achila, aparentemente filho de Wittiza, tentou estabelecer-se no nordeste do reino por esta altura. Neste caso, é possível que dois reis visigodos disputassem o controlo do reino quando Ṭāriq o invadiu - embora também seja possível que os rivais de Rodrigo se tenham submetido a ele.³⁰⁶

Em 712 AD, Ṭāriq contou com o apoio do governador Mūsā ibn Nuṣayr. Juntos, ocuparam mais de dois terços da Península Ibérica nos anos seguintes. Posteriormente, em 714 AD, Mūsā e Ṭāriq voltaram a Damasco, por solicitação do califa, onde foram acusados de apropriação indevida de fundos e morreram na obscuridade.³⁰⁷

As fontes mais antigas a referir o reinado de Rodrigo e a subsequente conquista de Ṭāriq e Mūsā Ibn Nuṣayr, são a *Crónica Árabe-Bizantina* de 741 AD e a *Crónica Moçárabe* de 754 AD, sendo que esta última é a fonte escrita de maior utilidade sobre a tomada da Península, onde encontramos dados confiáveis de cronologia, lugares e nomes.

³⁰² Editores da Encyclopaedia Britannica, [Al-Andalus], *Encyclopædia Britannica [online]*, publicado online a 9 de julho de 2019, consultado a 15 de agosto de 2020, URL: <https://www.britannica.com/place/Al-Andalus>

³⁰³ Conjunto de povos nómadas do Norte de África.

³⁰⁴ ATMORE, Anthony (et. al), *História do Homem: nos últimos dois milhões de anos*, Selecções do Reader's Digest, Lisboa, 1975, pág. 153.

³⁰⁵ SARAIVA, José Hermano, *História Concisa de Portugal*, Publicações Europa-América, Mem Martins, 1998, pág. 29.

³⁰⁶ “ (...) when Tariq invaded Iberia the Visigothic leadership was just emerging from a bitterly contested succession in which Rodrigo, then duke of Baetica, had managed to seize the throne backed by his supporters among the nobility. In achieving this Rodrigo had driven the family and adherents of his predecessor, King Wittiza (693–710), from Toledo, and they may have responded by setting up a rival claimant elsewhere. There is numismatic and some slight documentary evidence that Achila, apparently a son of Wittiza, tried to establish himself in the northeast of the kingdom at about this time. If this is so, it is possible two competing Visigothic kings were vying for control of the realm when Tariq invaded – though it is also possible Rodrigo’s rivals had recently submitted to him.” Tradução nossa. DISNEY, A.R., *A History of Portugal and the Portuguese Empire, From Beginnings to 1807 Volume I: Portugal*, Cambridge University Press, New York, 2009, pág. 52.

³⁰⁷ Editores da Enciclopédia Britannica, [Ṭāriq ibn Ziyād], *Encyclopædia Britannica [online]*, publicado online a 13 de dezembro de 2016, consultado online a 20 de agosto de 2020, URL: <https://www.britannica.com/biography/Tariq-ibn-Ziyad#ref187550>

Estas obras estão escritas em latim e supõe-se que foram elaboradas por moçárabes, cristãos que viviam sob a alçada muçulmana na Península, que contam as suas próprias vivências.³⁰⁸

A título de exemplo, apresentamos dois excertos de cada obra em que o nome de Mūsā Ibn Nuṣayr é mencionado.

Na *Crónica Árabe-Bizantina* de 741 AD:

E nas regiões do Ocidente, por meio do general do exército, Musa, foi invadido e subjugado o reino dos godos na Hispânia, um reino firme e poderoso desde os tempos antigos; e depois de derrubar este reino, ele fez dos godos seus súbditos. Levando a cabo com sucesso todas essas guerras, durante o nono ano do seu reinado, depois de ter mostrado as riquezas de todos os povos tal como ele havia imaginado, chegou ao fim da sua vida.³⁰⁹

Na *Crónica Moçárabe* de 754 AD:

Também no Ocidente, o reino godo instalou-se na Espanha com uma solidez já tradicional - alcançada em quase 350 anos, desde a sua origem e início na era 400 [362]³¹⁰ - e desde que Leovigildo se estendeu pacificamente por Espanha durante 140 anos até atingir o ano 750 [712] quando foi destruído graças a Musa, general do exército ali enviado.³¹¹

Embora, tanto Ṭāriq quanto Mūsā Ibn Nuṣayr tenham sido convocados à sede do califado omíada, os seus sucessores firmaram o domínio muçulmano na Península e expandiram-no para norte. Em cerca de cinco anos (711-716 AD), todo o território foi controlado à exceção de um bastião asturiano – “uma tradição que contém muitos traços de lenda diz que aí se foram refugiar os nobres visigodos depois da invasão e que um deles, Pelágio, se pôs à testa dos refugiados”³¹²-, e de pequenos aglomerados nos

³⁰⁸ ALBARRÁN IRUELA, Javier, “Dos crónicas mozárabes, fuentes para el estudio de la conquista de al-Ándalus” in *Revista Historia Autónoma*, nº 2, março de 2013, págs. 48-49.

³⁰⁹ “ (...) Y en las regiones de Occidente, por medio del general de su ejército de nombre Musa invadió y sometió el reino de los godos en Hispania, reino firme y poderoso desde antiguo; y tras echar abajo este reino, hizo a los godos súbditos suyos. Llevando así a cabo prósperamente todas estas guerras, durante el noveno año de su reinado, tras haber sido mostradas ante él riquezas procedentes de todos los pueblos tal y como él lo había imaginado, llegó al final de su vida”. Tradução nossa. *Ibidem*, págs. 49-50.

³¹⁰ Entre os séculos V e XIV, vigorou, na Hispânia romana, a era hispânica, iniciada em 38 A.C. Para realizar a conversão de um ano datado da era hispânica é necessário subtrair 38 anos. Consequentemente, o ano 400 desta era coincide com o ano 362 da era cristã. SEGURA GONZÁLEZ, Wenceslao, “Inicio de la invasión árabe de España, fuentes documentales” in *Al Qantir: Monografías y documentos sobre la historia de Tarifa*, nº 10, 2010, pág. 4.

³¹¹ “También en Occidente sometió el reino godo asentado en España con una solidez ya tradicional – lograda en casi 350 años, desde su origen y principio en la era 400–, y que desde Leovigildo se había ido extendiendo pacíficamente por toda España durante 140 años hasta llegar a la era 750 en que fue destruido gracias a Muza, general del ejército enviado allí”. Tradução nossa. ALBARRÁN IRUELA, Javier, “Dos crónicas mozárabes, fuentes para el estudio de la conquista de al-Ándalus” in *Revista Historia Autónoma*, nº 2, março de 2013, pág. 53.

³¹² SARAIVA, José Hermano, *História Concisa de Portugal*, Publicações Europa-América, Mem Martins, 1998, pág. 38.

Pirenéus³¹³ (apesar de, em 719 AD, os exércitos muçulmanos terem cruzado os Pirenéus, tomando Narbonne³¹⁴).

Não é fácil explicar este rápido domínio da Península. Não sendo particularmente beligerante³¹⁵, supõe-se que a conquista foi possível com o auxílio dos locais, devendo-se, essencialmente, às seguintes razões:³¹⁶

- Ao modo de eleição dos soberanos, que permitia lutas sangrentas pelo poder;
- À cisão provocada, no reino visigodo, pela sucessão do rei Wittiza por Rodrigo, que levou a um clima de guerra civil;
- Ao enfraquecimento do exército, que já não transmitia confiança nem assegurava proteção;
- Ao constante aumento de impostos, que tornava a vida da população insustentável, fazendo-a ansiar por uma mudança a todo o custo;
- À vontade crescente de liberdade dos escravos e servos.

Após a conquista dos principais pontos do território visigodo, os muçulmanos chegaram, em 713 AD, à província da Lusitânia Romana (ver imagem. 10). Regiões como o Algarve e Alentejo, assim como a Estremadura e as Beiras, foram integradas no Império omíada (661-750 AD), passando a reger-se pela nova ordem.

Imagem 10. Mapa da Península Ibérica com as divisões do período Romano³¹⁷



³¹³ AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *História Religiosa de Portugal Volume I Formação e Limites da Cristandade*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2000, pág. 92.

³¹⁴ RAY, Michael, [Battle of Tours], *Encyclopædia Britannica* [online], publicado online a 13 de junho de 2019, consultado online a 3 de outubro de 2020, URL: <https://www.britannica.com/event/Battle-of-Tours-732>

³¹⁵ Cf. Entrevista ao arqueólogo Cláudio Torres, "D. Afonso Henriques não conquistou Lisboa aos mouros, foi aos cristãos" in *Sábado*, publicado online a 23 de fevereiro de 2018, consultado a 13 de outubro de 2020, URL: <https://www.sabado.pt/vida/pessoas/detalhe/claudio-torres-d-afonso-henriques-nao-conquistou-lisboa-aos-mouros-foi-aos-cristaos>

³¹⁶ AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *História Religiosa de Portugal Volume I Formação e Limites da Cristandade*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2000, pág. 93.

³¹⁷ Atlas Histórico de Gustav Droysen (1886), consultado online a 2 de agosto de 2020, URL: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Map_of_Baetica,_Lusitania_and_Tarraconensis.jpg

A Península ficou conhecida como al-Andalus. Acredita-se que seria um nome dado para relembrar os antigos ocupantes, tendo como significado o “País dos Vândalos”³¹⁸. Este nome remete-nos para a atual Andaluzia, a antiga província da *Baetica*.

O território do al-Andalus, na sua composição, deu origem a duas atribuições geográficas: o Gharb, o ocidente, que mais tarde daria o nome Algarve, e o Sharq, o oriente.

O Gharb al-Andalus, território que grosso modo corresponde ao que é hoje Portugal, foi uma designação geográfica, não tendo um significado político nem administrativo consistente. No entanto, as suas características tornavam este território distinto do restante al-Andalus, ainda assim, nunca constituindo um todo homogéneo.

Sem nunca ter tido qualquer expressão administrativa sobre o Islão, o Gharb al-Andalus surge [...] desde muito cedo como um território nitidamente individualizado, apesar da sua diversidade regional. Em todos os movimentos de cariz descentralizador, o Gharb desempenha sempre no al-Andalus um papel ativo.³¹⁹

No Gharb floresceram as cidades de Coimbra, Lisboa, Santarém, Alcácer do Sal, Évora, Elvas, Beja, Mértola, Faro, Tavira e Silves³²⁰. Nestes locais, os novos senhores mostraram-se, em geral, tolerantes com os costumes e práticas religiosas das populações subjugadas, criando frutíferas ligações culturais e económicas entre cristãos, muçulmanos e judeus. O Islão, enquanto religião, conseguiu expandir-se, essencialmente, através do diálogo, muito presente nas relações comerciais.³²¹ No comércio as relações pacíficas são essenciais na transação de bens, além disso, é, também, uma via privilegiada para a aculturação, onde “a troca de produtos se confunde com a troca de ideias (...)”.³²²

A acomodação muçulmana na Península, sumariada ao longo deste ponto, tinha conhecido resistência nas Astúrias, onde alguns nobres visigodos conseguiram conter, com sucesso, a expansão muçulmana na batalha de Covadonga, em 722 AD. Dez anos depois, em 732 AD, dá-se a batalha de Poitiers³²³, no centro-oeste de França, conflito que resultaria no declínio das conquistas muçulmanas. Nesta batalha³²⁴, estiveram em

³¹⁸ ATMORE, Anthony (et. al), *História do Homem: nos últimos dois milhões de anos*, Selecções do Reader's Digest, Lisboa, 1975, pág. 154.

³¹⁹ Cláudio Torres *apud* SERRA, Maria José Godinho Coelho Belo dos Santos, *Águas do Quotidiano. Estruturas Habitacionais Islâmicas no Território Algarvio*, Tese de Mestrado, Universidade do Algarve, 2013, pág. 18.

³²⁰ COELHO, António Borges, *Tópicos para a História da Civilização e das Ideias no Gharb al-Ândalus*, Instituto Camões: Coleção Lazúli, Lisboa, 1999, pág. 4.

³²¹ Entrevista ao arqueólogo Cláudio Torres, "D. Afonso Henriques não conquistou Lisboa aos mouros, foi aos cristãos" in *Sábado*, publicado *online* a 23 de fevereiro de 2018, consultado a 13 de outubro de 2020, URL: <https://www.sabado.pt/vida/pessoas/detalhe/claudio-torres-d-afonso-henriques-nao-conquistou-lisboa-aos-mouros-foi-aos-cristaos>

³²² Cláudio Torres *apud* FERREIRA, Manuel dos Santos da Cerveira Pinto, *O Douro no Garb Al-Ândalus: a Região de Lamego durante a presença árabe*, Tese de Mestrado, Universidade do Minho, pág. 7.

³²³ A batalha foi disputada entre a cidade de Tours e a cidade de Poitiers, no centro-oeste de França.

³²⁴ As fontes sobre a batalha de Poitiers são escassas. “Servimo-nos sobretudo dos relatos insertos na Continuação de Fredegário (uma obra preparada por iniciativa de dois membros da família carolíngia, entre os quais Childebrando, meio-irmão de Carlos Martel) e na Continuatio Hispana, uma fonte hispânica coeva que, por ter sido composta (em ambiente moçárabe: toledano ou sevilhano) por volta do ano 754, é igualmente conhecida por Crónica de 754.” MONTEIRO, João Gouveia, *Grandes Conflitos da História da Europa de Alexandre Magno a Guilherme “O Conquistador”*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2014, pág. 13.

confronto o exército franco, comandado por Carlos Martel, *dux Francorum* (chefe dos Francos) e o exército de ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Abd Allāh al-Ghāfiqī (?-732 AD), governador de Córdoba, morto nesta contenda. O alcance político, cultural e religioso do triunfo de Carlos Martel é destacado, por diversos historiadores³²⁵ (desde Edward Gibbon³²⁶), que consideraram este evento um importante volte face nas investidas muçulmanas iniciadas um século antes.³²⁷ Não obstante esta vitória, as razões mais prováveis do revés muçulmano na Península serão: a revolta dos berberes no norte da África, em 739 AD, e os diferendos internos nos domínios muçulmanos, culminando com a afirmação, em 750 AD, do califado abássida.³²⁸ Neste ano (750 AD), a dinastia omíada, que estivera na origem das conquistas na Península, não conseguiu manter a unidade do seu império, sendo, então, substituída pela dinastia abássida, fundada por Abū al-‘Abbās (721-754 AD), que se instala em Bagdad como *imām*.³²⁹

Tanto a batalha de Covadonga como a batalha de Poitiers³³⁰ são retratadas como impulsos para o início da (Re)conquista cristã³³¹, pródiga em avanços e recuos. Nesta senda de acontecimentos, os reis asturianos proclamam-se herdeiros da monarquia visigótica, consolidando a sua influência nas regiões do norte da Península, iniciando, assim, a recuperação de território no final do século IX. Todavia, foi já no século X, que a reconquista voltou a ganhar ímpeto, com a rutura entre os reinos cristãos de Castela e Leão e com o final do califado de Córdoba em 1131 AD³³², que gerou os primeiros reinos de taifas³³³. O antagonismo entre estes principados acentuou-se ao longo do tempo, obrigando os reinos mais frágeis a ceder território. Durante este período, deu-se, em 1085 AD, a conquista da *ṭā’ifa* de Toledo, importante vitória cristã, protagonizada por Afonso VI. O receio perante o avanço cristão, levou a que os reis das taifas de Sevilha, Badajoz e Granada solicitassem auxílio da dinastia almorávida, instalada no magrebe.³³⁴

É neste cenário que se desenvolve a figura de Ibn Qasī³³⁵ (?-1151 AD), líder político e religioso, vinculado a dois acontecimentos marcantes na história do Gharb: a chegada do poder almóada (do árabe *al-mahdī*, “os bem guiados por Deus”) à Península e a aliança

³²⁵ *Ibidem*, pág. 142.

³²⁶ Edward Gibbon (1737-1794), foi um historiador inglês conhecido pela obra *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-88), uma narrativa contínua do século II até a queda de Constantinopla em 1453.

³²⁷ KENNEDY, Hugh, *Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus*, Routledge, New York, 2014, pág. 22.

³²⁸ RAY, Michael, [Battle of Tours], *Encyclopædia Britannica* [online], publicado online a 13 de junho de 2019, consultado a 3 de outubro de 2020, URL: <https://www.britannica.com/event/Battle-of-Tours-732>

³²⁹ DUROSELLE, Jean-Baptiste, *História da Europa - Volume I*, trad. Maria Emília Ferros Moura, Publicações Dom Quixote, Gütersloh, 1990, pág. 111.

³³⁰ Alguns historiadores defendem que a importância da batalha de Poitiers foi ampliada nas narrativas históricas produzidas na Europa e nos EUA no século XIX, através dos seus argumentos sobre identidades nacionais e religiosas. Cf. PALMER, James T., “The making of a world historical moment: the Battle of Tours (732/3) in the nineteenth century” in *postmedieval: a journal of medieval cultural studies*, vol. 10, nº 2, 2019, págs. 206-218.

³³¹ Editores da Encyclopædia Britannica, [Reconquista], *Encyclopædia Britannica* [online], publicado online a 18 de novembro de 2019, consultado a 7 de outubro de 2020, URL: <https://www.britannica.com/event/Reconquista>

³³² *Ibidem*.

³³³ Principados governados de forma independente, maioritariamente, compostos em 1031 AD, após a queda do califado omíada de Córdoba e da divisão administrativa das suas elites (*ṭā’ifa*: partido).

³³⁴ HENRIQUES, João Manuel Nunes, *O Radicalismo Islamista na Península Ibérica: A Reconquista do al-Andalus*, Tese de Mestrado, Universidade Nova de Lisboa, 2011, pág. 5.

³³⁵ V. *infra* capítulo 4.2.2.

islamo-cristã realizada com D. Afonso Henriques (?-1185 AD). Em meados do século XII, o império almorávida sucumbe ante as derrotas com os cristãos, possibilitando a criação de novos principados na Península, as “segundas taifas”.³³⁶ Tal como no período das primeiras taifas, o Gharb voltou a separar-se em diversas fações. Com o passar do tempo, o poder almóada acabaria, igualmente, por não resistir ao cerco cristão. No ano 1212 AD, a batalha de Navas de Tolosa coloca um ponto final no seu domínio.

Durante estes acontecimentos, D. Afonso Henriques, que viria a ser o primeiro rei de Portugal, no seu ímpeto de conquista, avança para sul. Em 1139 AD, vence a batalha de Ourique, altura em que passa a intitular-se rei. Em 1147, conquista as cidades de Santarém e Lisboa e em 1162 conquista Évora e Beja. D. Fernando III (1199-1252 AD), após a união dos reinos de Castela e Leão, recupera o esforço castelhano na reconquista. Mais tarde, em 1253, D. Afonso III de Portugal e o seu exército, tomam Silves, continuando a expansão cristã³³⁷. É estabelecido que o território conhecido como Gharb al-Andalus terminou com a conquista de Aljezur por D. Paio Peres Correia (1205-1275 AD) em 1249 AD³³⁸, apesar de, como já mencionado anteriormente³³⁹, se considerar que o al-Andalus teve o seu fim em 1492, com a capitulação da cidade de Granada.

O que somos como povo tem muito de herança árabe. Desde a língua, à dança e à música, à gastronomia, à arquitetura e urbanismo, ao facultoso espólio literário e a tanto saber, beleza e tolerância que formaram a nossa identidade. Os vestígios desta presença são vastos. No urbanismo destacam-se as ruelas, as mourarias e os arrabaldes das vilas e cidades, bem como os castelos e as suas muralhas, sendo de referir, também, os traços de uma mesquita que a igreja matriz de Mértola apresenta. Na ciência deixaram-nos a tradução de inúmeras obras, desenvolveram a medicina, a química e a matemática, sendo que é de origem árabe o sistema de numeração ocidental. A influência árabe foi, também, importante na agricultura, sendo determinante a evolução nas técnicas de regadio, na introdução de novas plantas e no desenvolvimento de culturas. Para acrescentar a tudo isto, relembramos a imensidade de palavras que foram adicionadas à nossa língua, “são mil e tantos vocábulos” como afirmou Carolina Michaëlis de Vasconcelos.³⁴⁰

São também muitas e importantes as figuras que vivenciaram o ocidente e o oriente do al-Andalus: poetas como Ibn Sāra, de Santarém e o rei poeta al-Mu‘tamid; historiadores como Aḥmad al-Rāzī e Ibn Ḥayyān; médicos como Yahyā Ibn Ishāq, autor do primeiro receituário médico andaluz; os filólogos Al-Zubaydī e Ibn Sīdah; filósofos como Ibn Masarra e al-Kirmānī³⁴¹; e sufis, dos quais destacamos Ibn Qasī, figura que será mais desenvolvida ao longo desta dissertação.

³³⁶ OLIVEIRA-LEITÃO, André, “Do Garb al-Āndalus ao «segundo reino» da «Coroa de Portugal»: território, política e identidade” in *CLIO - Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa*, vol. 16-17, 2008, pág. 77.

³³⁷ HENRIQUES, João Manuel Nunes, *O Radicalismo Islamista na Península Ibérica: A Reconquista do al-Andalus*, Tese de Mestrado, Universidade Nova de Lisboa, 2011, pág. 6.

³³⁸ PAULA, Frederico Mendes, “O Gharb Al-Andalus” in *Aventar*, publicado online a 14 de janeiro de 2010, consultado a 20 de agosto de 2020, URL: <https://aventar.eu/2010/01/14/o-gharb-al-andalus/#more-1045044>

³³⁹ V. pág. 78 desta dissertação.

³⁴⁰ Carolina Michaëlis de Vasconcelos *apud* MENDONÇA, José Tolentino, “Prefácio” in SMITH, Huston, *A Essência das Religiões - A Sabedoria das Grandes Tradições Religiosas: Islamismo*, trad. Maria João da Rocha Afonso, Lua de Papel, Alfragide, 2005, pág. 7.

³⁴¹ COELHO, António Borges, *Tópicos para a História da Civilização e das Ideias no Gharb al-Āndalus*, Instituto Camões: Colecção Lazúli, Lisboa, 1999, pág. 34.

O al-Andalus foi comparado por muitos autores ao “paraíso terreal.” (...) A sua história, antes e depois, é também a nossa história. O mesmo deve acontecer com os homens e mulheres que habitaram e adubaram com os corpos o nosso solo, muçulmanos, cristãos e judeus, e que enriqueceram o nosso património e o da Humanidade.³⁴²

4.2. Aspetos do sufismo no Gharb al-Andalus

Considera-se que o início da mística islâmica no al-Andalus pode ser datado entre o final do século IX e o início do século X.³⁴³ O ato de viajar permitiu a troca de ideias e o intercâmbio de místicos islâmicos entre o Oriente e o Ocidente e entre a totalidade do território do al-Andalus. É muito difícil dissociar os místicos da parte oriental da Península (sharq) dos da parte ocidental (gharb), já que muitos deles estudaram em escolas fora das suas cidades, influenciando e levando ensinamentos aos quatro cantos do al-Andalus.

Inicialmente, a mística islâmica entrou na Península Ibérica e adaptou-se às condições locais:

Os primórdios do discurso místico andaluz podem ser detectados nos escritos de vários ascetas ou renunciantes (...). Em aproximadamente cem anos, ou seja, em meados do período Umayyad, os renunciantes estabeleceram os seus próprios conventos rurais (...) e reuniram-se em cidades como Sevilha, onde estudaram as obras dos sufis orientais, como Ma‘ruf Karkī (?-815 AD), Muhasibī (781-857 AD), Saqatī (772-867 AD), Tustarī (818-896 AD), Junayd (830-910 AD) e Abū al-‘As ibn al-Rabī (?-634 AD).³⁴⁴

Desde a conquista da Península, houve quem se entregasse a uma vida austera, com práticas ascéticas, que envolviam, geralmente, a dedicação a um *ribāṭ*³⁴⁵ e ao *jihād*.³⁴⁶ Os *ribāṭ* eram construções, desenvolvidas paralelamente à difusão do pensamento sufi na Península e utilizadas como centros de instrução e reunião, onde se estudavam manuais da mística islâmica e onde viviam os devotos (*nussāk*) e eremitas (*‘ubbād*).³⁴⁷

O termo sufi é encontrado, pela primeira vez, na obra hagiográfica do al-Andalus para designar al-Qurṭubī (?-927 AD),³⁴⁸ reaparecendo para caracterizar dois sufis

³⁴² *Ibidem*, pág. 5.

³⁴³ KARAMUSTAFA, Ahmet T., *Sufism: The Formative Period*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007, págs. 71-72.

³⁴⁴ “the beginnings of Andalusī mystical discourse can be detected in the writings of various ascetics or renunciants (...). Within approximately one hundred years, i.e., by the mid-Umayyad period, renunciants established their own rural convents (...) and flocked to cities such as Seville where they studied the works of Eastern Sufis such as Ma‘ruf Karkī (d. 200/815), Muhasibī (d. 243/857), Saqatī (d. 253/867), Tustarī (d. 283/896), Junayd (d. 289/910), and Abu al-‘As ibn al-Rabī.” Tradução nossa. Yousef Casewit *apud* CONDE SOLARES, Carlos, “The Moral Dimensions of Sufism and the Iberian Mystical Canon” in *Religions* 2020, vol. 11, nº 15, 2020, pág. 2.

³⁴⁵ V. *infra* capítulo 4.1.3.

³⁴⁶ LEÓN TOLA, Claudia, *El Sufismo en Al-Andalus: Ibn Masarra y los inicios del sufismo*, Dissertação de fim de Licenciatura, Grado en Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Salamanca, 2014, pág. 10.

³⁴⁷ *Ibidem*, pág. 11.

³⁴⁸ COSTA, Amina G., “In the origins of Abū Madyan: the andalusian sufism at the age of the sufi master Ibn Barraṭān of Seville”, paper for the conference on Abu Madyan held in Tlemcen, 2011, pág. 2.

orientais que vieram para a Península na segunda metade do século X: al-Daylamī, que chegou em 968-9 AD, e al-Anṭākī, que chegou em 982-3 AD.

A mística islâmica no al-Andalus, até esta fase, constituía um corpo coeso, tendo-se alterado com a chegada de Ibn Masarra (883-931 AD), de Córdoba, e do seu movimento *masarrī*. O seu pai, ‘Abd Allah ibn Masarra, introduziu o *mutazilismo*³⁴⁹ na Península e transmitiu ao filho os seus ensinamentos, antes deste viajar pelo Oriente, onde conheceu as doutrinas do asceta egípcio Dul al-Nūn (796- 859 AD)³⁵⁰ e onde se dedicou ao estudo do sufismo. Quando regressou a Córdoba juntou um grupo de devotos e retirou-se para as montanhas nas proximidades da cidade, onde desenvolveu práticas ascéticas e de contemplação.

O arabista espanhol, Asín Palacios, estudioso da vida e obra de Ibn Masarra³⁵¹, deixou-nos um possível trajeto da doutrina deste mestre. Com presumíveis influências do pensamento de Pseudo-Empédocles³⁵², Ibn Masarra professa a ideia de que “o ser espiritual está sob a influência do princípio do amor puro enquanto o corpo, como todos os seres corporais, está submetido à ação da discórdia. A filosofia provoca na alma o desejo de partir deste mundo porque a alma não pertence cá abaixo, está prisioneira do corpo. O fim do homem é a purificação e a libertação da alma. Os caminhos para atingir esse fim são a pobreza voluntária, a mortificação, o silêncio e a prática da humildade, do perdão das ofensas e do amor dos inimigos.”³⁵³

O movimento místico de Ibn Masarra surge, no al-Andalus, como a primeira referência sólida e de continuidade do pensamento sufi andaluz, gerando uma cadeia de transmissão que passa por Ibn ‘Arabī de Múrcia (1165-1240 AD). Este considerava o

³⁴⁹ “A divulgação dos clássicos gregos atraiu ao estudo da lógica e da filosofia alguns muçulmanos ávidos de cultura. Começaram então as primeiras tentativas de conciliar o pensamento grego com a religião muçulmana. É neste horizonte que surge a primeira tentativa de expressão filosófica, uma escola de dissidentes, os Mutazilitas (...) os Mutazilitas, confessavam a necessidade da interpretação alegórica do Corão e da Suna sempre que houvesse contradição com a razão. A razão humana pode concordar-se com a fé desde que se conceba uma potência espiritual como fundamento de toda a realidade mas é impossível racionalmente ir para além disto. Colocado este princípio, os Mutazilitas negavam a eternidade do Corão, declaravam que o homem não podia conhecer a natureza e os atributos reais de Deus e que a predestinação era fatal para a moral e a iniciativa humana. Os muçulmanos deviam admitir a criação do Corão no tempo, acreditar no livre arbítrio e na impossibilidade de conceber Deus sob o ângulo do antropomorfismo.” COELHO, António Borges, *Tópicos para a História da Civilização e das Ideias no Gharb al-Ândalus*, Instituto Camões: Coleção Lazúli, Lisboa, 1999, págs. 23-24.

³⁵⁰ V. pág. 38 desta dissertação.

³⁵¹ Cf. ASÍN PALACIOS, Miguel, *Abenmasarra Y Su Escuela, Origenes de La Filosofia Hispano-Musulmana*, Imprenta Ibérica, Madrid, 1914.

³⁵² Empédocles (495 a.C. - 430 a.C.) foi um filósofo e pensador pré-socrático da Sicília. Estabeleceu a teoria dos quatro elementos clássicos (terra, água, ar e fogo), influenciando o pensamento ocidental. Ibn Masarra, no início do século X, trouxe do Oriente diversas obras atribuídas erroneamente a Empédocles. O pensamento deste “Pseudo Empédocles” é encontrado numa matriz eclética de textos judaicos e islâmicos medievais, onde emerge um conceito primordial de matéria espiritual pura (*al-'unṣur al-awwal*, literalmente “o primeiro elemento”) no núcleo do ser, que é ele próprio acoplado a um princípio de primeira forma ou descrito como em si mesmo composto da dualidade de “amor e contenda”.

³⁵³ COELHO, António Borges, *Tópicos para a História da Civilização e das Ideias no Gharb al-Ândalus*, Instituto Camões: Coleção Lazúli, Lisboa, 1999, pág. 35.

mestre de Córdoba “um dos maiores entre os homens do caminho em conhecimento, estado e revelação.”³⁵⁴

Após a morte de Ibn Masarra, em 931 AD, os seus discípulos continuaram a propagação dos seus ensinamentos. Porém, nas décadas seguintes, o califado omíada, na figura de ‘Abd al-Raḥmān III (891-961 AD), que governava o al-Andalus, iniciou uma perseguição aos seguidores de Ibn Masarra, acusando-os de falta de fé e heresia, considerando-os uma ameaça à unidade doutrinal da comunidade muçulmana (*ummah*). Esta ofensiva não se limitou à cidade de Córdoba, mas estendeu-se a todo o território onde estavam disseminadas as ideias de Ibn Masarra.³⁵⁵ Nesta senda, foram destruídas importantes obras místicas, mas, apesar disso, os escritos do mestre de Córdoba continuaram a circular na Península. Encontramos como exemplo este excerto da *Crónica del califa ‘Abd al-Raḥmān III*, da autoria de Ibn Ḥayyān (987-1075 AD):

A sua expressão era suave e nítida, o que lhe permitia compor o discurso embelezando as palavras e escondendo os conceitos, de uma forma que tomasse conta.³⁵⁶

A maior herança que deixou Ibn Masarra foi a sua influência na instituição e desenvolvimento da “Escola de Almeria”, fundada no início do século XI por Ibn al-Arīf (1088-1141 AD):

Mas o sintoma mais veemente da continuidade do espírito místico de Ibn Masarra dentro do sufismo espanhol é encontrado na enorme influência exercida pelo enfoque esotérico da escola de Almeria. Esta cidade, herdeira de Pechina, tornou-se, após a morte de Ismail al-Ruayni, um aglomerado de sufis ou panteístas heterodoxos, cuja filiação *masarrí* é bastante plausível (...) Almeria tornou-se a metrópole espiritual de todos os sufis espanhóis. Foi aí que se deu o primeiro e único grito de protesto coletivo contra a excomunhão e o auto de fé dos livros de al-Ghazzali, que os habituais repressores de Córdoba condenaram como obras ímpias, assim que entraram em Espanha, em vida do próprio autor, e foram entregues às chamas (...). Um místico *bāṭinī*, Ibn al-Arīf, surge como o mestre e implementador de uma nova regra de vida religiosa (*ṭarīqa*), inspirada na mais sublime doutrina extática e nas mesmas superstições originais do ocultismo teosófico da escola Masarrí. Rapidamente reuniu uma grande multidão de seguidores em torno dele, não só de Almeria e arredores, mas de várias partes da Andaluzia, especialmente de Sevilha, Granada (...).³⁵⁷

³⁵⁴ GARRIDO CLEMENTE, Pilar, “¿Era Ibn Masarra de Córdoba un filósofo?” in *Anaquel de Estudios Árabes*, vol. 21, 2010, pág. 123.

³⁵⁵ LEÓN TOLA, Claudia, *El Sufismo en Al-Andalus: Ibn Masarra y los inicios del sufismo*, Dissertação de fim de Licenciatura, Grado en Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Salamanca, 2014, pág. 31.

³⁵⁶ IBN ḤAYYĀN *apud ibidem*, pág. 26.

³⁵⁷ “Pero el síntoma más vehemente de la continuidad del espíritu místico de Abenmasarra en el seno del sufismo español lo encontramos en el enorme influjo ejercido por el foco esotérico de la escuela de Almería. Esta ciudad, heredera de Pechina, vino a ser, después de la muerte de Ismael el Roainí, un semillero de sufíes heterodoxos o panteístas, cuya filiación masarrí es bastante verosímil (...) Almería viene a ser la metrópoli espiritual de todos los sufíes españoles. Allí fué donde se dió el primero y único grito de protesta colectiva contra la excomunión y auto de fe de los libros de Algazel, que los rutinarios alfaquies de Córdoba anatematizaron comóobxas impías, así que entraron éstas en España, en vida del propio autor, y que fueron entregadas a las llamas (...). Un místico batiní, Abulabás Benalarif, erígese en maestro y definidor de una nueva regla de vida religiosa (taríca), inspirada en la más sublime doctrina extática y en las mismas extravagantes supersticiones del ocultismo teosòfico de la escuela masarrí. Muy pronto se agrupa en su derredor una numerosa turba de adeptos, no sólo de Almería y de su región, sino de varios puntos de Andalucía, especialmente de Sevilla, Granada (...).” Tradução nossa. ASÍN PALACIOS,

Almeria era, naquele tempo, um centro da mística islâmica no al-Andalus, detendo uma presença sufi sólida, como consequência do legado deixado por Ibn Masarra. Foi naquele local que Ibn Hamdin, o *qāḍī*³⁵⁸ de Córdoba, emitiu uma *fatwā*³⁵⁹ contra as obras de Al-Ghazzālī e que vários sufis ligados a Ibn al-Arīf e à sua escola, cujo pensamento era próximo dos ensinamentos do mestre escritor de *Ihyā' 'ulūm al-dīn* (A Revitalização das Disciplinas Religiosas), foram perseguidos.

Ibn Barraḡān (?-1141 AD) de Sevilha e Abū Bakr al-Mallurqīn de Granada foram duas das figuras ligadas a este local. Estes seguidores da “Escola de Almeria” foram convocados perante o governador almorávida ‘Alī Yusuf (1084-1143 AD), em Marraquexe, para explicarem a sua atividade. Abū Bakr acabou por fugir, Ibn Barraḡān morreu na prisão e Ibn al-Arīf saiu com a acusação de blasfémia, morrendo pouco tempo depois.³⁶⁰ Pela mesma altura, Ibn Qasī (?-1151 AD) de Silves, a grande figura sufi do Gharb, correspondente do mestre Ibn al-Arīf³⁶¹, rebelava-se contra a corrupção e fanatismo do império almorávida, tendo como base de apoio o seu *ribāṭ* composto pelos seus discípulos (*muridūn*).

A tradição de Ibn Masarra foi transmitida aos seus discípulos, posteriormente passada, já no século XI, à “Escola de Almeria”, chegando, finalmente, a Ibn ‘Arabī, o grande mestre de Múrcia. Ibn Masarra e Ibn ‘Arabī podem ser vistos, respetivamente, como o início e o culminar de um tipo distinto de pensamento místico que se desenvolveu no al-Andalus entre os séculos IX-XII.³⁶²

Ibn ‘Arabī, célebre filósofo místico muçulmano, deu à dimensão esotérica e mística do pensamento islâmico a sua primeira expressão filosófica completa.³⁶³ A sua doutrina central é a Unidade do Ser (*waḥdat al-wujūd*). Para ele o processo de união de toda a criação, o Um absoluto, é de constante renovação e movimento e para atingir a perfeição o ser utiliza várias formas de inteligência. Esta forma de pensamento remete-nos para Pseudo-Empédocles, aliás, como já referido, Ibn Masarra defendia as doutrinas pseudo-empédoclesianas, e Ibn ‘Arabī cita-o em diversas ocasiões.³⁶⁴

Alguns dos seus mestres nasceram no Gharb al-Andalus, como al-‘Uryanī de Loulé e al-Mīrtulī de Mértola. A sua ligação à parte ocidental da Península deve-se, não só aos seus mestres, mas também à figura de Ibn Qasī. O manuscrito da obra *Kitāb khal‘ al-na‘layn wa-qtibās al-nūr min mawḍi‘ al-qadamayn* ("O Livro sobre a Remoção das Duas

Miguel, *Abenmasarra Y Su Escuela, Origenes de La Filosofia Hispano-Musulmana*, Imprenta Ibérica, Madrid, 1914, pág. 108.

³⁵⁸ Juiz da lei islâmica.

³⁵⁹ Parecer legal não vinculante.

³⁶⁰ LEAMAN, Oliver (ed.), *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, Bloomsbury Publishing, London, 2015, pág. 170.

³⁶¹ V. *infra* capítulo 4.2.2.

³⁶² EBSTEIN, Michael, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn ‘Arabī and the Ismā‘īlī Tradition*, Brill, Leiden, 2014, pág. 13.

³⁶³ IZUTSU, Toshihiko, [Ibn ‘Arabī], *Encyclopædia Britannica* [online], publicado online a 4 de julho de 2020, consultado a 15 de agosto de 2020, URL: <https://www.britannica.com/biography/Ibn-al-Arabi>

³⁶⁴ SCHIMMEL, Annemarie, Et al., [Islam], *Encyclopædia Britannica* [online], publicado online a 15 de agosto de 2019, consultado a 20 de agosto de 2020, URL: <https://www.britannica.com/topic/Islam/The-teachings-of-Ibn-al-Arabi>

Sandálias e a Captação da Luz do Lugar dos Dois Pés”),³⁶⁵ do mestre silvense, foi entregue a Ibn ‘Arabī pelo filho deste. Podemos encontrar, em Istambul, uma cópia deste manuscrito comentada pelo mestre de Múrcia.

Nas obras hagiográficas que Ibn ‘Arabī dedicou aos sufis do al-Andalus, são vários os mestres referidos com origem no atual território português. Começamos por mencionar duas mestres de Ibn ‘Arabī que, apesar de não pertencerem ao Gharb, tiveram um importante papel na mística islâmica do al-Andalus:

- Fāṭima bint al-Muthannā – foi uma mulher santa da cidade de Córdoba. Teve uma grande influência espiritual sobre Ibn ‘Arabī que, na sua juventude, a serviu quando esta contava quase cem anos.³⁶⁶ O mestre de Múrcia relata:

O seu capítulo de eleição do Alcorão era “A Abertura”. Certa vez, disse-me ela: “Recebi “A Abertura” e posso exercer o seu poder em qualquer assunto que eu desejar” (...) Embora Deus lhe tenha oferecido o Seu Reino, ela recusou, dizendo: “Tu és tudo, tudo o resto é-me desfavorável.” A sua devoção a Deus era profunda. Olhando para ela de uma maneira muito superficial, poderia pensar-se que era uma simplória, ao que ela teria respondido que aquele que não conhece o seu Senhor é o verdadeiro simplório.³⁶⁷

- Shams – natural da cidade de Marchena, era mais conhecida como “Mãe dos Pobres” e terá sido, juntamente com Fāṭima de Córdoba, uma das mestres de Ibn ‘Arabī, que nos conta:

Ela morava em Marchena das Oliveiras, onde a visitava com frequência. Entre pessoas da nossa condição, nunca encontrei ninguém como ela com o controle que tinha sobre a própria alma. Era superior nas suas atividades espirituais e como comunicadora. Tinha um coração forte e puro, um nobre espírito e um excelente discernimento. Normalmente escondia o seu estado de espírito, embora muitas vezes me revelasse algo em segredo porque sabia do meu próprio conhecimento, o que me alegrava. Ela era dotada de muitas graças. Eu tinha uma experiência intuitiva considerável e descobri que ela era uma entendedora desta matéria. O seu espírito era principalmente caracterizado pelo temor a Deus e a satisfação que lhe provocava e a combinação destes dois aspetos, em simultâneo, numa só pessoa, é extremamente raro.³⁶⁸

³⁶⁵ V. *infra* capítulo 4.2.2.

³⁶⁶ THIBON, Jean-Jacques, “Women Mystics in Medieval Islam: Practice and Transmission” in *Religions: A Scholarly Journal*, n.º 8, 2016, pág. 71.

³⁶⁷ “Her own special chapter of the Qur'an was 'The Opening'. She once said to me, 'I was given "The Opening" and I can wield its power in any matter I wish (...) Although God offered to her His Kingdom, she refused, saying, 'You are all, all else is inauspicious for me,' Her devotion to God was profound. Looking at her in a purely superficial way one might have thought she was a simpleton, to which she would have replied that he who knows not his Lord is the real simpleton.” Tradução nossa. ARABI, Ibn, *Sufis of Andalusia – The Rūh Al-quds' and 'al-Durrat Al-fākhira' of Ibn 'Arabī*, translated with introduction and notes by R. W. J. Austin, Routledge, New York, 2008, pág. 143-144.

³⁶⁸ “She lived at Marchena of the Olives where I visited her often. Among people of our kind I have never met one like her with respect to the control she had over her soul. In her spiritual activities and communications she was among the greatest. She had a strong and pure heart, a noble spiritual power and a fine discrimination. She usually concealed her spiritual state, although she would often reveal something of it to me in secret because she knew of my own attainment, which gladdened me. She was endowed with many graces. I had considerable experience of her intuition and found her to be a master in this sphere. Her spiritual state was characterized chiefly by her fear of God and His good pleasure in her, the combination of the two at the same time in one person being extremely rare among us”. Tradução nossa. *Ibidem*, pág. 142.

Passemos agora a mencionar místicos islâmicos, referidos por Ibn ‘Arabī, que nasceram e/ou viveram no Gharb al-Andalus:

- Al-‘Urianī – natural de Loulé, frequentou os meios esotéricos de Sevilha, para onde terá ido antes de 1184 AD. Ibn ‘Arabī considera-o um dos seus maiores mestres.

Este mestre veio a Sevilha quando eu estava a começar a adquirir conhecimentos do Caminho. Fui um dos que o visitou. Quando o encontrei pela primeira vez, descobri que ele era dedicado à prática da invocação. Ele soube, logo que me encontrou, a necessidade espiritual que tanto me levou a procurá-lo. Ele perguntou-me: “Está firmemente decidido a seguir o Caminho de Deus?” Eu respondi: “O servo pode decidir, mas é Deus quem decide a questão.” Então ele disse-me: “Se excluir o mundo de si, cortar todos os laços e levar a generosidade apenas como companhia, Ele falará consigo sem necessidade de intermediário.” Então eu continuei este caminho até obter sucesso.³⁶⁹

- Al-’Mīrtulī (1128-1207 AD) – natural de Mértola, foi para Sevilha, onde chegou a *imām* da Mesquita Rida.

Este Shaykh era um homem de grande influência, profundamente versado em gnose e dedicado a procedimentos nobres (...) Usufruímos de muitas experiências espirituais com ele e o seu poder interior de concentração (*himmah*) foi fortalecido por Deus visando afastar-nos da tentação e do desvio do Caminho, conseguindo ambas as tarefas.³⁷⁰

- Al-Bajī (séc. XII) – mestre de Beja, conheceu Ibn ‘Arabī em Sevilha.

Ele morava em Sevilha e era jurista e asceta, o que é uma combinação incomum.³⁷¹

- Al-Yaburī (séc. XII) – natural de Évora, poderá estar ligado ao movimento muridino de Ibn Qasī.³⁷²

Ele era sevilhano, um homem de grande mérito, muito dado a práticas austeras. Estudou o Alcorão e gramática na Mesquita de 'Udais, em Sevilha. Era quase desconhecido e pouco notado. Dedicou-se ao estudo das obras de al-Ghazzālī.³⁷³

³⁶⁹ “This master came to Seville when I was just beginning to acquire knowledge of the Way. I was one of those who visited him. When I met him for the first time I found him to be one devoted to the practice of Invocation. He knew, immediately he met me, the spiritual need that had brought me to see him, He asked me, 'Are you firmly resolved to follow God's Way?' I replied, 'The servant may resolve, but it is God Who decides the issue.' Then he said to me, 'If you will shut out the world from you, sever all ties and take the Bounteous alone as your companion, He will speak with you without the need for any intermediary.' I then pursued this course until I had succeeded”. Tradução nossa. *Ibidem*, pág. 63.

³⁷⁰ “This Shayk was a man of great influence, deeply versed in gnosis and dedicated to noble dealings (...) We enjoyed many spiritual experiences with him and his inner power of Concentration (*himmah*) was fortified by God in preserving us from temptation and withdrawal from the Way, in which task he succeeded.” Tradução nossa. *Ibidem*, pág. 88.

³⁷¹ “He lived in Seville and was both a jurist and an ascetic, which is an unusual combination.” Tradução nossa. *Ibidem*, pág. 136.

³⁷² V. *infra* capítulo 4.2.2.

³⁷³ “He was from Seville, a man of great merit, much given to the practice of austerities. He studied the Qur'an and grammar at the Mosque of 'Udais in Seville. He was almost unknown and little noticed. He devoted himself to the study of the works of al-Ghazzālī.” Tradução nossa. ARABI, Ibn, *Sufis of Andalusia*

- Al-Mundhir (séc. XII) – provavelmente natural de Silves e discípulo de Ibn Qasī.

Ele estudou o Alcorão, a linguagem e as Leis, encontrando-se sozinho a seguir os ensinamentos de Malik. Entre as maravilhas que lhe atribuíam, diz-se que, quando um problema complicado se lhe apresentasse, ele via o próprio Malik a resolvê-lo. Tanto os espíritos quanto os homens recorriam a sua casa e prestavam-lhe homenagens. Embora fosse bastante pobre, uma vez recusou e devolveu algum dinheiro que lhe haviam atirado.³⁷⁴

- Ibn Hammām (séc. XII/XIII) – originário de Sevilha, viveu a maior parte do tempo na arrábida de Juromenha, no Alentejo, junto ao rio Guadiana.

Um homem de Sevilha a quem Deus inspirou para disciplinar a sua alma. Começou a dedicar-se à adoração a Deus antes de atingir a puberdade. Foi um homem muito sério que chorou pela sua alma como uma mãe que perdeu o seu único filho. O seu pai opôs-se a que seguisse o Caminho e, quando a situação se tornou mais difícil, disse-me: ‘Ó meu irmão, as coisas tornaram-se muito difíceis para mim; o meu pai expulsou-me deixando-me à minha mercê. Gostaria muito de ir às fronteiras das terras muçulmanas para lutar contra o inimigo e lá servir no exército até morrer.’ No devido tempo partiu para uma localidade chamada Jerumenha (em Portugal) e está lá até hoje. Depois de algum tempo, voltou a Sevilha para mostrar os seus feitos, mas voltou depois mais uma vez ao serviço ativo. Costumava ir frequentemente à casa do supramencionado Abū 'Abdallah al-Khayyat, que Deus esteja satisfeito com eles e connosco.³⁷⁵

Encontramos, também, na obra *Portugal e o Islão Iniciático* de Adalberto Alves,³⁷⁶ a menção aos seguintes sufis do Gharb al-Andalus:

- Al-Marwānī – pescador de Sintra. “Conta um seu parente, chamado Ibn al-Imām, que certa vez, ao visitá-lo, estranhou a extrema modéstia com que vivia aquele homem descendente de linhagem dos califas. Bakkar [Al-Marwānī] informou o seu familiar de que os únicos rendimentos de que dispunha provinham daquilo que pescava e de tecidos que as mulheres da casa confeccionavam e vendiam.” Desapareceu enquanto lutava pelo *jihād*. “Como sufi, deixou nos seus versos um alerta para a transitoriedade da condição humana:

The 'Rūh Al-quds' and 'al-Durrat Al-fākhira' of Ibn 'Arabī, translated with introduction and notes by R. W. J. Austin, Routledge, New York, 2008, pág. 136.

³⁷⁴ “He studied the Qur'an, language and Law, being alone in following the Māliki school. Among the wonders attributed to him was that, when a knotty problem presented itself to him, he would see Mālik himself solving it for him. Both spirits and men would resort to his house and pay their respects to him. Although he was rather poor, he once refused and returned some money which had been thrown to him.” Tradução nossa. *Ibidem*, pág. 138.

³⁷⁵ “A man of Seville whom God inspired to discipline his soul. He began to devote himself to the worship of God before he reached puberty. He was a most earnest man who wept for his soul like a mother who has lost her only son. His father had been opposed to his entering upon the Way, and when the situation became more difficult he said to me, 'O my brother, things have become very difficult for me; my father has thrown me out to fend for myself. I would very much like to go to the borders of the Muslim lands to fight the enemy and to serve there in the army until I die. In due course he set off for a place called Jerumenha (in Portugal) and is still there to this day. After some time he returned to Seville to collect some effects, but then returned once again to active service. He used often to go to the house of the above-mentioned Abu 'Abdallah al-Khayyat, may God be pleased with them and us.” Tradução nossa. *Ibidem*, pág. 127.

³⁷⁶ ALVES, Adalberto, *Portugal e o Islão Iniciático*, Althum, Lisboa, 2016, págs. 26-29.

homem! és filho do Nada...”³⁷⁷

- Al-Shaqabānī – aprendeu em Córdoba Direito Islâmico (*fiqh*), *ḥadīth* e letras, tornando-se um poeta. Ergueu uma azóia em Sacavém, junto à foz do rio Trancão.³⁷⁸
- Ibn Qasī (?-1151 AD) – natural de Silves, foi o mais influente de todos os sufis do Gharb. Fundou um *ribāṭ* e foi um importante líder político-religioso.
- Al-Husayn ibn Ahmad Ibn Qasī (séc. XII/XIII) – filho e discípulo de Ibn Qasī. Após a morte deste, exilou-se em Tunes, onde terá conhecido Ibn ‘Arabī e onde lhe terá oferecido a obra *Kitāb khal‘ al-na‘layn wa-qtibās al-nūr min mawḍi‘ al-qadamayn* ("O Livro sobre a Remoção das Duas Sandálias e a Captação da Luz do Lugar dos Dois Pés"), escrita pelo pai.

Em Portugal ainda é possível observar vestígios de construções sufis³⁷⁹ (ver imagem 11.), como as azóias, as arrábidas e os morábitos/cubas.

Azóia (*zāwiya*) significa, literalmente, em árabe, recanto para recolhimento. Esta edificação, além da sua função religiosa e espiritual, cumpria, também, um papel social e cultural.

Arrábida (*al-rābiṭa*), originalmente, significa elo e utilizava-se, no oriente, para assinalar a ligação espiritual entre mestre e discípulo. Podemos encontrar dois significados no termo arrábida: por um lado a noção de comunidade e, por outro, a edificação onde essa comunidade de sufis se instala. A raiz árabe r-b-t ramifica tanto no termo arrábida como no termo *ribāṭ* e, ainda, no vocábulo morábito, que tanto pode significar um santo sufi (*walī*) eremita, como a ermida (*qubba*) onde este habita ou se encontra sepultado.³⁸⁰

Todas estas edificações, presentes em muitos topónimos portugueses, encontram-se, essencialmente, no Alentejo e Algarve, tendo dado origem a ermidas, capelas e igrejas.³⁸¹

³⁷⁷ *Ibidem*, pág. 27.

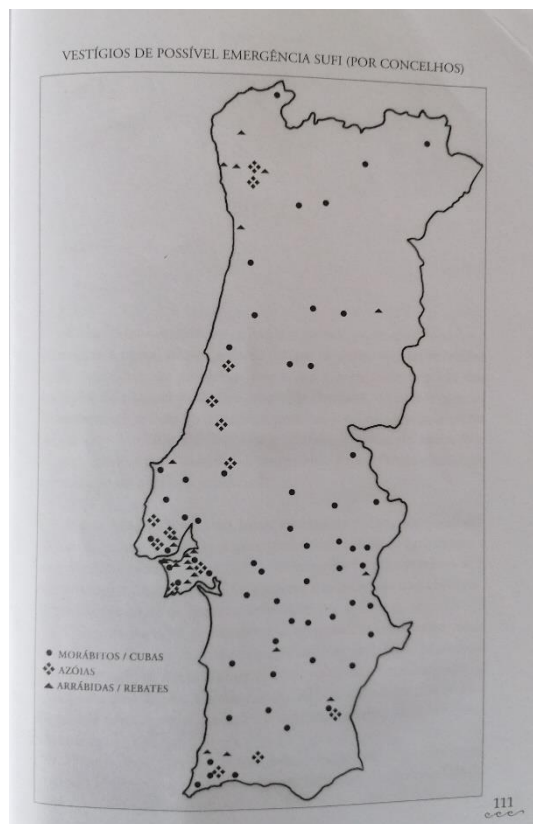
³⁷⁸ *Ibidem*, pág. 27.

³⁷⁹ *Ibidem*, págs. 94-95.

³⁸⁰ *Ibidem*, pág. 95.

³⁸¹ SIDARUS, Adel, "Novas perspectivas sobre o Gharb al-Andalus no tempo de D. Afonso Henriques" in *Actas do II Congresso de Guimarães*, Câmara Municipal de Guimarães e Universidade do Minho. Guimarães, 1996, pág. 260.

Imagem. 11 Vestígios de Possível Emergência Sufi (por concelhos)³⁸²



4.2.1. A poesia sufi no Gharb al-Andalus

Oh, eu sei, e de ciência certa,
Toda a minha vida não passa d'um instante.
Porque não farei dela um eterno alerta
Para ser de Allah e do Bem amante?

al-Bajī³⁸³

O vocábulo poesia provém do grego *poieo*, “eu faço”, podendo significar, também, produzir, criar ou gerar.³⁸⁴ Os poetas são criadores e a sua poesia é um repositório de memórias, um desempenho da consciência coletiva, permitindo a constatação de que o ser humano, na sua essência, é o mesmo: no Oriente e no Ocidente, no passado e no presente.

³⁸² ALVES, Adalberto, *Portugal e o Islão Iniciático*, Althum, Lisboa, 2016, pág. 111.

³⁸³ Al-Bajī *apud Ibidem*, pág. 45.

³⁸⁴ PEREIRA, Américo, “A poesia de Deus” in *Secretariado Nacional da Pastoral da Cultura*, publicado online a 18 de outubro de 2019, consultado a 6 de agosto de 2020, URL: https://www.snpcultura.org/a_poesia_de_Deus.html

No Islão, a linguagem foi utilizada como arte, mais que a pintura e a escultura, tendo a poesia um lugar privilegiado, no entanto, esta nem sempre foi vista com bons olhos.

No Alcorão, os últimos versos da sura 26, intitulada "Os Poetas" (*al-shu'arā'*), exprimem críticas aos poetas que, seguidos pelos "desviados", "vagueiam por todos os vales":

E aos poetas, seguem-nos os desviados.
Não viste que eles vagueiam por todos os vales,
E que dizem o que não fazem?
Exceto os que creem e fazem as boas obras e se lembram, amiúde, de Allah, e se defendem, após
haverem sofrido injustiça. E os que são injustos saberão qual tornada a que tornarão.³⁸⁵

Estas críticas eram direcionadas aos poetas-adivinhos pagãos, com os quais o profeta Muḥammad era comparado pelos seus adversários³⁸⁶. Concluímos, por isso, que não era a poesia a ser visada mas sim os poetas, excetuando aqueles "que creem e fazem as boas obras"³⁸⁷. Na verdade, havia entre os contemporâneos de Muḥammad poetas, como Hassān ibn Thābit (563-674 AD), que colocaram os seus talentos ao serviço do Islão³⁸⁸, havendo, inclusivamente, quem atribuisse o seguinte *ḥadīth* ao Profeta:

Há sabedoria na poesia.³⁸⁹

Na mística islâmica, a poesia é uma forma de expressar a separação de Um e, ao mesmo tempo, uma maneira de experienciar a Sua presença de uma forma indireta e simbólica³⁹⁰. Esta poesia centra-se, essencialmente, na contemplação e na observação de "sinais". O termo *āyāt* refere-se tanto aos "sinais" existentes na obra de Deus, quanto aos versos do Alcorão. À capacidade de ler esses sinais (*āyāt*), que são poesia no seu sentido mais elevado, utiliza-se o termo '*aql*, inteligência, a vertente contemplativa. A poesia sufi retrata as diversas faces e a natureza do Amor Divino. Ao procurar esta natureza, os poetas encontram diversas metáforas que se afiguram mais reais que a própria realidade.

A poesia, mais que a prosa, pode descrever o indescritível e dar forma ao que é informe. E, pode ser, também, a expressão mais aproximada do que o canto significa para os pássaros.

O que é a poesia? O canto do pássaro do Intelecto.
O que é a poesia? A semelhança com o mundo da eternidade.
O valor do pássaro torna-se evidente através dela,
E compreende-se quer venha do calor de um forno de banhos ou de um roseiral.
E a poesia compõe-se no jardim de rosas Divino;
E tira o seu poder e alimento desse recinto sagrado.³⁹¹

³⁸⁵ Alcorão (26:224-227).

³⁸⁶ SCHIMMEL, Annemarie, *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam*, Columbia University Press, New York, 1982, pág. 11.

³⁸⁷ LAUDE, Patrick, *Singing the Way: Insights in Poetry and Spiritual Transformation*, World Wisdom, Bloomington, 2005, pág. 47.

³⁸⁸ *Ibidem*.

³⁸⁹ SCHIMMEL, Annemarie, *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam*, Columbia University Press, New York, 1982, pág. 12.

³⁹⁰ LAUDE, Patrick, *Singing the Way: Insights in Poetry and Spiritual Transformation*, World Wisdom, Bloomington, 2005, pág. 61.

³⁹¹ "What is poetry? The song of the bird of the Intellect.

No Gharb al-Andalus a composição poética foi frutífera, fazendo parte do dia a dia das comunidades, quer na vertente religiosa, quer “profana”, inclusivamente apresentando, em alguns autores, elementos sufi ou indiretamente ligados à espiritualidade islâmica, assim como ao seu simbolismo. A leitura de alguns poemas desta fase, ajuda-nos a perceber a dinâmica, a envolvimento e o espírito das pessoas que viveram neste território.

A análise poética, do ponto de vista histórico, tem enorme interesse, dado o seu valor potencial, como instrumento de despistagem sociológica, psicológica, política e religiosa que transcende, em muito, a fruição do mero objeto estético.³⁹²

Os poetas que ajudaram a construir o quadro poético do Gharb são inúmeros e a sua herança literária de enorme importância. Destacamos o trabalho de Ibn Bassâm (1058-1147 AD), na enumeração de alguns destes poetas, dedicando ao Gharb a obra, ainda não totalmente traduzida, *O Tesouro sobre os Méritos do Povo Ibérico*.³⁹³ A poesia, com a ajuda de mecenas e com a realização de tertúlias (*madjālis al-uns*), juntamente com o aprimorar dos saberes no seio das cortes, conheceu um grande desenvolvimento. Um dos exemplos é a corte silvese de Al-Mu‘tamid³⁹⁴, conhecido como o rei poeta, na qual o próprio participou ao cultivar o género poético *muwashshah* que, em árabe significa, literalmente, ode e tem como temas o amor, o vinho e as figuras da corte.

A corte de Al-Mu‘tamid marca o esplendor de um período das Letras Peninsulares, tanto pelo número, quanto pela sua qualidade. Constituiu também uma época de profunda renovação cultural e poética (...) Por outro lado, enquanto mecenas, protegeu o desenvolvimento das ciências, da filosofia e da música, contribuindo para uma época sem igual na história medieval da Península Ibérica.³⁹⁵

As temáticas da poesia sufi – ou de influência, direta ou indireta, do sufismo - no Gharb al-Andalus são variadas, no entanto, debruçamo-nos pelas assinaladas na obra *Portugal e o Islão Inicial*, do arabista Adalberto Alves: O Vinho, o Destino e a Cavalaria Espiritual³⁹⁶.

What is poetry? The similitude of the world of eternity.
The value of the bird becomes evident through it,
And one discovers whether it comes from the oven of a bath house or a
rose garden.
It composes poetry from the Divine rose garden;
It draws its power and sustenance from that sacred precinct.” Tradução nossa. Jāmī *apud ibidem*, pág. 52-53.

³⁹² ALVES, Adalberto, *Portugal e o Islão Inicial*, Althum, Lisboa, 2016, pág. 34.

³⁹³ *Ibidem*, pág. 34.

³⁹⁴ “O poeta não terá sido propriamente um sufi, embora tenha morrido cercado por uma aura de santidade, tanto assim que o seu mausoléu mais parece um morabitto de um *wali*”. *Ibidem*, pág. 38.

³⁹⁵ CANTINHO, Maria João, “Al-Mu‘tamid: o rei-poeta de Sevilha” in *Revista Caliban*, publicado online a 1 de fevereiro de 2020, consultado a 20 de agosto de 2020, URL: <https://revistacaliban.net/al-mu-tamid-o-rei-poeta-de-sevilha-2f3fd078bce7>

³⁹⁶ ALVES, Adalberto, *Portugal e o Islão Inicial*, Althum, Lisboa, 2016, pág. 36.

- Vinho

No Islão, o vinho (*khamr* ou *shurāb*³⁹⁷) tem, no Livro Sagrado, diversas advertências, que espelham, essencialmente, o perigo do escasso discernimento:

Perguntam-te pelo vinho e pelo jogo de azar.

Dize: “Há em ambas grande pecado e benefício para os homens,
e seu pecado é maior que seu benefício.”³⁹⁸

Na mística islâmica o vinho servia, metaforicamente, para ilustrar o estado de êxtase (*wajd*), como etapa para a aniquilação (*fanāʾ*) do ego e consequente experiência da Realidade Última. A poesia que aludia ao vinho era recitada em tertúlias, onde o alaúde e a cítara marcavam o ritmo. O vinho, decantado nas barricas e servido em taças, alegrava as almas proporcionando-lhes uma sensação de liberdade e de desapego da razão. O que se originou como vinho inebriante tornou-se o "vinho da união com o amado divino", no qual o místico está "infinitamente embriagado de amor". “O grau de maturidade, tenacidade e qualidade do amor”³⁹⁹, tornam-no comparável à natureza do vinho. “Traga o vinho puro de amor e liberdade”- recitava Rūmī.⁴⁰⁰

No Gharb al-Andalus, podemos encontrar, na poesia de Abū al-‘Abdarī (séc. XI), poeta de Caceres, uma menção ao poder libertador do vinho:

Como aquelas taças pesavam
Quando vazias até nós vieram!
Depois foram quase esvoaçantes
Mal o vinho dentro lhes puseram
Quais copos que mais leves se volveram
Quando os habitaram almas crentes.⁴⁰¹

- Destino

Allah é o Criador (*al-Barīʾ*) e o Senhor da Morte (*al-Mumīt*), detentor do Tempo e do Destino. Ao longo do caminho o ser humano vai sendo aperfeiçoado por Ele, “os sufis dizem que Deus é o Destino e o Destino não é senão Deus manifestando-se em nós”⁴⁰². Na efemeridade da vida, o seguidor da mística ultrapassa estados (*aḥwāl*) e estações (*maqāmāt*), com esforço e resiliência, no caminho para o seu propósito final, Deus. O

³⁹⁷ Este termo deu origem à palavra xarope.

³⁹⁸ Alcorão (2:219).

³⁹⁹ CHERNE, Oleg, “Sufism and Wine” in *Code de Vino*, consultado online a 17 de outubro de 2020, URL: <https://www.codedevino.com/world-of-wine/the-way-of-wine/sufism-and-wine>

⁴⁰⁰ “Bring the pure wine of love and freedom.” Tradução nossa. RŪMĪ *apud* SINGH, Jyotsna G., “Brave New World 5 – End of 2016: The Dance of the Dervishes” in *Michigan State University*, publicado online a 5 de janeiro de 2017, consultado a 17 de outubro de 2020, URL: https://jsingh.msu.domains/reflections/end-of-the-year--the-forty-rules-of-love/?fbclid=IwAR1X-xQwEeb8J_r5IK3MUHAtnU-ZMYbfiiSMLIDvZoxcY1QjAFSYiiBnGJk

⁴⁰¹ ALVES, Adalberto, *Portugal e o Islão Iniciático*, Althum, Lisboa, 2016, pág. 37.

⁴⁰² *Idem*, *Portugal ecos de um passado árabe*, Instituto Camões: Coleção Lazúli, Lisboa, 1999, pág. 14.

Destino é um grande mistério, ao qual o intelecto não pode ter acesso pelo pensamento, mas apenas pela revelação divina.

Este tema, amplamente glosado pelos poetas ao longo do tempo, é manifesto na poesia de Ibn Darrāj al-Qastallī (958-1008 AD), também ele oriundo de Cacela:

(...)
Tivemos,
Em vez de uma longa vida de doçura,
A travessia de vales e montes lamacentos
Em vez de noites breves sob véus
O temor da viagem no seu seio de infindável treva;
Em vez de água límpida sob sombras,
O fogo de entranhas abrasadas pela sede;
Em vez do perfume errante das flores,
O hálito esbraseado do meio-dia;
Em vez da intimidade entre ama e amiga,
A rota nocturna cercada de lobos e génios;
Em vez do espectáculo dum rosto gracioso,
Desgraças suportadas com nobre constância.⁴⁰³

- Cavalaria Espiritual (*futuwwa*)

A *futuwwa* (Cavalaria Espiritual) é o caminho da *fata*, que significa, literalmente, juventude intrépida, termo utilizado na Arábia pré-islâmica para designar valores como generosidade, hospitalidade e coragem.⁴⁰⁴ Após o uso desta palavra no Alcorão⁴⁰⁵, *fata* (pl. *fityan*) ficou associada ao ideal de homem nobre:⁴⁰⁶

Nós te narramos sua história, com a verdade. Por certo, eles eram jovens [*fata*], que criam em seu Senhor e aos quais acrescentamos orientação.⁴⁰⁷

Para a mística islâmica, o termo *futuwwa* é um código de conduta (*ādāb*) que segue o exemplo dos profetas, santos, sábios, e os amantes e amigos íntimos de Deus. O filólogo sufi al-Sulamī (?-1106 AD) inclui, nos princípios essenciais da Cavalaria Espiritual, a gentileza para com os irmãos e o esforço para mitigar os seus problemas, a piedade, a castidade, o reconhecimento do outro e a lealdade.⁴⁰⁸

O exemplo tradicional de generosidade é o profeta Abraão, que a paz esteja com ele, que prontamente aceitou a ordem de sacrificar o seu filho pelo amor de Allah. Ele também é um modelo de hospitalidade que compartilhou suas refeições com os convidados a vida toda e nunca comeu sozinho. O profeta

⁴⁰³ *Idem, Portugal e o Islão Iniciático*, Althum, Lisboa, 2016, pág. 48.

⁴⁰⁴ KARAMIPOUR, H, "A Survey of the Evolution of the Futuwwa (Knight-errant, Chivalry) Doctrine in Iran from the 3-8 A.H. / 8-14 A.D Century" in *Journal of History Culture and Art Research*, vol. 7, n.º 2, 2018, pág. 29.

⁴⁰⁵ Alcorão: (12:30), (18:60) e (21:60); e no plural *fityān*: (12:36), (12:62), (18:10) e (18:13).

⁴⁰⁶ AŠČERIĆ-TODD, Ines, "The noble traders: the Islamic tradition of 'spiritual chivalry' (*futuwwa*) in Bosnian trade-guilds (16th-19th century)" in *The Muslim World*, nº 97, abril de 2007, págs. 159 - 173.

⁴⁰⁷ Alcorão (18:13).

⁴⁰⁸ KARAMIPOUR, H, "A Survey of the Evolution of the Futuwwa (Knight-errant, Chivalry) Doctrine in Iran from the 3-8 A.H. / 8-14 A.D Century" in *Journal of History Culture and Art Research*, vol. 7, n.º 2, 2018, pág. 36.

José, que a paz esteja com ele, é um exemplo de misericórdia, pois ele perdoou seus irmãos, que tentaram matá-lo, e um modelo de honra, pois resistiu aos avanços de uma mulher casada, Zulaykha, que personificou a beleza feminina. Os princípios de caráter dos quatro califas divinamente guiados, os sucessores do profeta Muḥammad, que a paz e as bênçãos estejam com ele, também serviram como guias para Futuwwah; a lealdade de Abū Bakr, a justiça de Umar, a reserva e a modéstia de ‘Uthmān e a bravura de Ali, que Allah esteja satisfeito com todos eles.⁴⁰⁹

A *futuwwa* é retratada, na obra do mestre al-Anṣārī, como estação (*maqām*) na via espiritual.⁴¹⁰ Para o mestre de Múrcia, Ibn ‘Arabī, é seguindo este ideal que o ser humano se torna “purificado, através da luz do intelecto e da orientação, depois de ter emergido das trevas da natureza e dos caprichos.”⁴¹¹

A ilustrar este conceito, destacando a bravura, encontramos este poema do mestre silvense Ibn Qasī:

Não! Não se fabricam heróis
Com exaltantes discursos à coragem,
Nem se exorciza a guerra
Com sortes e amuletos.

A coragem está nas espadas, rijas, frias
Que têm por alvo o fluído das gargantas gráceis.
A paz vem de trespassarmos o cavaleiro com a lança

De golpearmos com alfanges finos e rebeldes.
Nós, homens, tivemos nossas espadas incendiadas pela tirania
E pela iniquidade dos crimes.⁴¹²

Concluindo a menção à poesia sufi no Gharb al-Andalus, no século XII, destacamos os seguintes poetas que, direta ou indiretamente, apresentam elementos literários que se podem reconduzir à espiritualidade sufi⁴¹³:

- Ibn ‘Abdūn (1050-1134/5 AD) nasceu em Évora, foi um famoso poeta desta cidade, conhecido por ter composto uma elegia sobre a queda da dinastia dos Aftácidas;
- Ibn ‘Ammār (1031-1086 AD) nasceu em Xannabux, antiga São Brás de Alportel, foi um grande poeta e governador de Silves, nomeado pelo rei de Sevilha;

⁴⁰⁹ “The tradicional example of generosity is the prophet Abraham, peace be upon him, who readily accepted the command to sacrifice his son for Allah’s sake. He is also a model of hospitality who shared his meals with guests all his life and never ate alone. The prophet Joseph, peace be upon him, is an example of mercy, for he pardoned his brothers, who tried to kill him, and a model of honor, for he resisted the advances of a married woman, Zulaykha, who has feminine beauty personified. The principles of character of the four divinely guided caliphs, the successors of the Prophet Muhammad, peace and blessings be upon him, also served as guides to Futuwwah; the loyalty of Abu Bakr, the justice of ‘Umar, the reserve and modesty of ‘Uthman, and the bravery of ‘Ali, may Allah be pleased with them all.” Tradução nossa. AL-SULAMI, Muhammad ibn al-Husayn, *The Book of Sufi Chivalry: Lessons to a son of the moment (Kitab al-Futuwwah)*, translated by Sheikh Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti, Inner Traditions Internacional, New York, 1983, págs. 6-7.

⁴¹⁰ ALVES, Adalberto, *Portugal e o Islão Inicial*, Althum, Lisboa, 2016, pág. 55.

⁴¹¹ *Ibidem*.

⁴¹² *Ibidem*, pág. 62.

⁴¹³ *Ibidem*, pág. 26-29.

- Al-Shaqabānī (séc. XI-XII) originário de Sacavém. Estudou em Córdova, destacando-se no campo das letras e da poesia. Foi um poeta eloquente, com um vasto conhecimento da Tradição do Profeta (*sunna*) e do Direito Islâmico (*fiqh*);
- Bakkār ibn Dāʾūd al-Marwānī (1048-1112 AD) foi letrado e poeta e dele subsistiram alguns pedaços de poesia, de cariz espiritual;
- Ibn Sāra (1043-1123 AD) natural de Santarém, foi um copista, gramático, prosador e poeta;
- Al-Bajī (1013-1081 AD) de Beja, foi um célebre estudioso e poeta;
- Ibn Qasī (?-1151 AD) de Silves, foi um místico, líder político e um poeta.

4.2.2. A figura de Ibn Qasī

Já mencionado, por diversas vezes, ao longo desta dissertação, Ibn Qasī merece o nosso relevo e a nossa atenção no panorama político-religioso que se desenvolveu no Gharb al-Andalus no século XII. Figura complexa e carismática, destacou-se como poeta, místico e líder político, tendo o seu pensamento “qasiano”⁴¹⁴ sido sinónimo de originalidade.

No século XII, a conturbada época do império almorávida declinou para dar lugar ao poder almóada (1120-1269 AD). Esta situação apenas foi possível pela conjuntura que se gerou naquele período:

No Norte de África, a reforma religiosa propagada pelo *mahdī* Ibn Tumart tomava os contornos político militares que irão lançar as bases do novo Império Almóada. No al-Andalus, a revolta surda do povo contra o excesso de impostos – muitos deles não previstos na lei islâmica – encontrava eco na contestação dos místicos à “esclerose” teológica e ao legalismo oco dos ulemas no poder. Os autos de fé, a censura e a repressão acabavam por atear mais a revolta generalizada.⁴¹⁵

O período de transição foi denominado “segundas taifas”⁴¹⁶, onde foram concebidos vários estados independentes ou semi-independentes até à completa consolidação do poder almóada.⁴¹⁷

É nesta fase que se destaca a figura de Ibn Qasī⁴¹⁸, líder político e religioso que se autoproclamou *mahdī* (o bem guiado [por Deus]) em Mértola no ano 1144 AD, tendo criado, ainda que por pouco tempo, um estado independente.

⁴¹⁴ Cf. SIDARUS, A., “Novas Perspectivas sobre o Gharb al-Andalus no tempo de D. Afonso Henriques” in *Actas do II Congresso de Guimarães*, Câmara Municipal de Guimarães e Universidade do Minho, Guimarães, 1996.

⁴¹⁵ *Ibidem*, pág. 254.

⁴¹⁶ O período das “segundas taifas” corresponde às sublevações antialmorávidas que se iniciaram na Península em 1143-1144 AD e tiveram como impulsionador Ibn Qasī. Considera-se o período das “primeiras taifas” o correspondente ao dos reinos resultantes da fragmentação do califado de Córdova.

⁴¹⁷ SIDARUS, A., “Novas Perspectivas sobre o Gharb al-Andalus no tempo de D. Afonso Henriques” in *Actas do II Congresso de Guimarães*, Câmara Municipal de Guimarães e Universidade do Minho, Guimarães, 1996, pág. 254.

⁴¹⁸ A revolta de Ibn Qasī foi considerada, pelo historiador Hermenegildo Fernandes, o estímulo para o aparecimento dos segundos reinos de taifa. Cf. FERNANDES, Hermenegildo, *Entre Mouros e Cristãos: A*

O seu nome completo era Abū l-Qāsim Aḥmad b. al-Husayn b. Qasī (?-1151 AD), tendo ficado conhecido como Ibn Qasī. Terá nascido em Silves, no entanto, sem uma data precisa. Era descendente de *muladis*⁴¹⁹ (proveniente de *muwallad* que, em árabe, significa filho adotivo),⁴²⁰ cristãos convertidos ao Islão,⁴²¹ provavelmente, da família de Banu Qasī, que participou na rebelião *muladi* de 852-912 AD.⁴²² O nome Qasī revela, ainda, uma possível origem romana, podendo derivar de *Cassius*.⁴²³

Não existem muitas fontes que permitam reconstituir a vida do silvense, a que nos poderia fornecer mais conhecimento sobre o seu percurso e a época em que este se insere é a *História dos Muridinos* de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, que se encontra por localizar.⁴²⁴

Podemos, ainda assim, recolher algumas informações a partir das obras *al-Maqqarī* de Ibn al-Khaṭīb (1313-1374 AD) e *Tuḥfat al-qadīm* de Ibn al-Abbār (1199-1260 AD), escritas posteriormente.

O que se sabe de Ibn Qasī, com alguma certeza, é que trabalhou como cobrador de impostos (*mushrif*) e consultor jurídico (*faqīh mushāwir*) na sua terra natal, Silves. A dada altura, na sua juventude, vendeu todos os seus bens, distribuindo uma parte do valor obtido pelos mais desfavorecidos e guardando outra para a construção da sua futura *ṭarīqa*⁴²⁵. Nessa fase começou a viajar com fins místicos ascéticos (*ṣiyāḥa*) e de estudo do sufismo.

Terá tido como mestres, segundo Ibn ‘Arabī, Khalaf Allāh al-Andalusī e Ibn Khalīl, de Niebla, sobre os quais nada se sabe.⁴²⁶ Ibn ‘Arabī chega mesmo a afirmar que a única obra escrita por Ibn Qasī, *Kitāb khal‘ al-na‘layn wa-qtibās al-nūr min mawḍi‘ al-qadamayn* (*O Livro sobre a Remoção das Duas Sandálias e a Captação da Luz do Lugar dos Dois Pés*), é uma transcrição dos ensinamentos de Khalaf Allāh al-Andalusī:

Esta pessoa veio vê-lo [Ibn Qasī] e descrever-lhe o que tinha entrado no seu coração pelo Espírito Santo e pela luz divina... Eu sou capaz de distinguir o que provém dele [Ibn Qasī] e o que lhe foi transmitido [de Khalaf Allāh].⁴²⁷

sociedade de fronteira no sudoeste peninsular interior (séculos XII e XIII), Dissertação de Doutoramento, Universidade de Lisboa, 2000, pág. 149.

⁴¹⁹ Na Idade Média, cristão convertido ao Islão que vivia entre os muçulmanos. Filho de pai muçulmano e de mãe não muçulmana.

⁴²⁰ MIRANDA, Ana L. S., "Conflitos sociais no Gharb al-Andalus nos séculos VIII e IX" in *Incipit 2 - Workshop de Estudos Medievais da Universidade do Porto*, 2014, pág. 52.

⁴²¹ ALVES, Adalberto, *As Sandálias do Mestre: em torno do sufismo de Ibn Qasī nos começos de Portugal*, Hugin, Lisboa, 2001, pág. 69.

⁴²² ELLIOTT, William, *The Career of Ibn Qasī as Religious Teacher and Political Revolutionary in 12TH Century Islamic Spain*, Thesis submitted for the Degree of Doctor of Philosophy in the Faculty of Arts, University of Edinburgh, 1979, pág. 39.

⁴²³ ALVES, Adalberto, *As Sandálias do Mestre: em torno do sufismo de Ibn Qasī nos começos de Portugal*, Hugin, Lisboa, 2001, pág. 69.

⁴²⁴ *Ibidem*.

⁴²⁵ *Ibidem*, pág. 71.

⁴²⁶ *Ibidem*, pág. 72.

⁴²⁷ "This person came to see him [Ibn Qasī] and describe to him what had entered his heart from the Holy Spirit and the divine light...I am able to distinguish what originates from him [Ibn Qasī] and what he was transmitted [from Khalaf Allāh]." Tradução nossa. Ibn ‘Arabī *apud* ADDAS, Claude, *Quest for the Red Sulphur: The life of Ibn ‘Arabī*, translated by Peter Kingsley, The Islamic Texts Society Golden Palm Series, Cambridge, 1993, pág. 56.

Após esta jornada, regressa a Silves, onde continua o estudo do sufismo, dedicando-se à leitura de obras de Al-Ghazzālī, banida pelos almorávidas.⁴²⁸ Por esta altura, já com um círculo de seguidores das suas ideias sufis ergue, nas proximidades da cidade, um *ribāt*. Esta edificação caracteriza-se como o ato fundador da *ṭarīqa* dos Muridinos, os discípulos (*muridūn*) do mestre silvense. Aproveitando o seu carisma místico e também as suas capacidades de liderança, Ibn Qasī autoproclamou-se santo e reivindicou os seguintes atributos milagrosos:

Conclusão da peregrinação a Meca numa noite.

O poder de falar em silêncio e tornar os seus desejos conhecidos.

Um tesouro sobrenatural que primeiro produziu moedas Almorávidas e mais tarde as próprias moedas de Ibn Qasī.⁴²⁹

O sucesso da divulgação das suas ideias e ensinamentos, atraiu figuras insígnies da elite militar e intelectual do Gharb, como Sidray b. Wazir, de Beja, e Ibn al-Mundhir, de Silves, que permitiram-lhe alargar a sua influência.

Apesar da predominância das práticas religiosas do *ribāt*, este foi rapidamente considerado um núcleo que atentava contra o poder almorávida, assumindo um caráter militar e transformando os discípulos numa militância religiosa. Nesta fase, foram determinantes dois fatores na contestação ao poder almorávida: a já mencionada “Escola de Almeria”⁴³⁰ e no Magrebe, o unitarismo enfatizado por Ibn Tūmart,⁴³¹ que, em 1116 AD, formula a respetiva doutrina. Este apresentava-se como o *mahdī* que conduziria os homens à salvação, criando as condições de um poder absoluto que justificava o título de califa, tomando os seus sucessores o nome de almóadas. É neste conceito de líder espiritual que Ibn Qasī se inspira na sua demanda contra a repressão e a tirania almorávidas, criando um reino de justiça e devolvendo a verdadeira essência ao Islão. Ibn Qasī alia, assim, a condição de mestre sufi à de líder político e militar.

É em 1144 AD que se dá a primeira investida militar dos *muridūn*, na tentativa fracassada da conquista do castelo de Monteagudo. Nesse mesmo ano, através de uma investida comandada por Ibn al-Qabila, dá-se a tomada do castelo de Mértola, permitindo que Ibn Qasī, a 1 de setembro de 1144 entre triunfante em Mértola, onde é proclamado *imām* (ver imagem 12.). Neste momento de conquista, assume-se como *mahdī*, o que lhe dá legitimidade, como bem guiado de Deus, de intervir na política da sua época.

Havia, na tradição antiga do Islão, a promessa da chegada de um descendente do Profeta, um messias, um *mahdī*, que iria dar voz às camadas mais desfavorecidas da população⁴³² e iria restaurar a ordem do final dos tempos. Ibn Qasī, que se chamava a si

⁴²⁸ EBSTEIN, Michael, “Was Ibn Qasī a Ṣūfī?” in *Studia Islamica*, nº 110, Koninklijke Brill NV, Leida, 2015, pág. 197.

⁴²⁹ ELLIOT, William, *The Career of Ibn Qasī as Religious Teacher and Political Revolutionary in 12TH Century Islamic Spain*, Thesis submitted for the Degree of Doctor of Philosophy in the Faculty of Arts, University of Edinburgh, 1979, pág. 40.

⁴³⁰ V. *supra* capítulo 4.2.

⁴³¹ ALVES, Adalberto, *As Sandálias do Mestre: em torno do sufismo de Ibn Qasi nos começos de Portugal*, Hugin, Lisboa, 2001, pág. 79.

⁴³² LOURINHO, Inês, *1147-uma conjuntura vista a partir das fontes muçulmanas*, Tese de Mestrado, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010, pág. 9.

próprio *mahdī*,⁴³³ chegou, durante o seu comando no Gharb, a cunhar e fazer circular moedas com a seguinte inscrição: “Deus é nosso Senhor/Muḥammad o nosso enviado/o Mahdī o nosso imame”.⁴³⁴

Depois da tomada de Mértola e como recompensa pelo apoio dos seus aliados, Ibn Qasī oferece a Ibn Wazir o governo de Beja e a Ibn al-Mundhir o de Silves. O primeiro regressa a Évora, enquanto Ibn al-Mundhir é enviado com o propósito de conquista de novas terras, como foi exemplo as cidades de Huelva e Niebla. Não houve, no entanto, sucesso na tomada de Sevilha. O favoritismo devotado a Ibn al-Mundhir, por parte de Ibn Qasī, não foi bem aceite por Ibn Wazir, que acabou por se aliar ao senhor de Córdoba, Ibn Ḥamdīn.

A traição e os atos de insubordinação e revolta de Ibn Wazir contra o mestre silvense, fazem gorar as esperanças de Ibn Qasī no êxito do seu movimento muridino. O mestre silvense é expulso de Mértola e vê as suas praças-fortes, tais como as de Ibn Mundhir, nas mãos de Ibn Wazir.⁴³⁵

Perante este cenário, Ibn Qasī, pede auxílio ao califa almóada, ‘Abd al-Mu’min (1094-1163 AD) contra, não só o poder almorávida, mas igualmente a insurgência do seu ex-aliado. É recebido, em Marraquexe, em 1145 AD, pelo califa almóada, que em troca do seu auxílio, exige que Ibn Qasī renuncie à sua condição de *mahdī*.⁴³⁶ Depois de negociada a ajuda, este regressa ao Gharb, regressando igualmente às conquistas.

Na primavera de 1147, ‘Abd al-Mu’min respondeu enviando uma força comandada por um líder defletor dos Almorávidas, Abū Ishaq Barraz b. Muḥammad al-Massufl, que conquistou Tarifa e Algeciras e aceitou a submissão de Abu’l-Ghamr b. ‘Azzun de Jerez. Contornando Sevilha, ainda dominada pelos Almorávidas, seguiram para o Algarve, onde Yusuf b. Ahmad al-Bitruji de Niebla jurou obediência, e depois para Mértola e Silves, que foi confiada a Ibn Qasī.⁴³⁷

Ibn Wazir manteve o poder em Évora e Beja. Ibn al-Mundhir manteve, também, o poder em Silves, porém, partilhado com Ibn Qasī. Este cenário era bastante desfavorável para Ibn Qasī, já que Ibn Wazir continuava a controlar territórios mais extensos e este limitou-se a Silves e às suas dependências.

⁴³³ O exemplo de Ibn Tūmart (1077-1130 AD), proclamado mahdī em 1122 AD, pode ter inspirado Ibn Qasī a encontrar a instituição religiosa adequada para legitimar o seu movimento político no Gharb. No caso de Ibn Tūmart, foi interpretado como uma referência à figura escatológica, que teve de aparecer no final dos tempos para estabelecer um reino de justiça.

⁴³⁴ SIDARUS, A., “Novas Perspectivas sobre o Gharb al-Andalus no tempo de D. Afonso Henriques” in *Actas do II Congresso de Guimarães*, Câmara Municipal de Guimarães e Universidade do Minho, Guimarães, 1996, pág. 257.

⁴³⁵ FERNÁNDEZ, José Carlos, “Ibn Qasi, o Rei Iniciado do Algarve e seus Discípulos Muridinos” in *Nova Acrópole*, consultado online a 7 de setembro de 2020, URL: https://www.nova-acropole.pt/a_ibn_qasi_rei_iniciado.html

⁴³⁶ ALVES, Adalberto, *As Sandálias do Mestre: em torno do sufismo de Ibn Qasi nos começos de Portugal*, Hugin, Lisboa, 2001, pág. 91.

⁴³⁷ “In the spring of 1147 ‘Abd al-Mu’min responded by sending a force commanded by a leading defector from the Almoravids, Abu Ishaq Barraz b. Muhammad al-Massufl, which took Tarifa and Algeciras and accepted the submission of Abu’l-Ghamr b. ‘Azzun of Jerez. Bypassing Seville, still held by the Almoravids, they went on to the Algarve, where Yusuf b. Ahmad al-Bitruji of Niebla pledged obedience, and then to Mertola and Silves which were entrusted to Ibn Qasi.” Tradução nossa. KENNEDY, Hugh, *Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus*, Routledge, New York, 2014, págs. 202-203.

Apesar de se ter aliado aos almóadas, o carácter justo do mestre silvense fá-lo desiludir-se e revoltar-se com o comportamento que estes revelavam, oprimindo e perseguindo a população das terras conquistadas.⁴³⁸ Esta situação de injustiça impulsiona Ibn Qasī a terminar esta aliança, mesmo pondo em risco a independência de Silves.

Sem alternativa, acaba por se unir a D. Afonso Henriques contra os almóadas, realizando, em 1151 AD, a primeira aliança islamo-cristã da nossa História.⁴³⁹ O historiador José Mattoso propõe que, também, D. Afonso Henriques precisaria de alianças semelhantes para conquistar territórios a sul.⁴⁴⁰ A aliança entre o *mahdī* de Silves e o futuro rei de Portugal é assinalada, com a oferta de um cavalo, um escudo e uma lança, à luz da Cavalaria Espiritual (*futuwwa*). D. Afonso Henriques presenteou, assim, Ibn Qasī, considerando-o um irmão no ideal cavaleiresco.

A iniciação cavaleiresca do Ocidente medieval não deixa de ter analogia com a simbólica do cavalo, montada privilegiada da busca espiritual... O escudo é o símbolo da arma protetora..., uma representação do universo, como se o guerreiro que o usa opusesse o cosmos ao seu adversário... A lança é o símbolo axial,... da ação da Essência sobre a Substância”. Por outro lado, no esoterismo muçulmano, se a lança simboliza o poder que se exerce com a autoridade incontestada, o escudo representa alguém que é sábio e leal para com os seus confrades, protegendo-os do mal.⁴⁴¹

Na sequência desta aliança, Ibn Qasī foi assassinado, nesse mesmo ano, pelos seus próprios discípulos, que o acusaram de traição e de se ter tornado “o *mahdī* dos cristãos.”⁴⁴²

Não obstante as tentativas, os almóadas não conseguiram extinguir o movimento iniciado pelo mestre silvense, prova disso é a sua obra, *Kitāb khal’ al-na’layn wa-qtibās al-nūr min mawḍi’ al-qadamayn*, ter sido conhecida por Ibn ‘Arabī. Tal como afirma Claude Addas, “foi novamente em Tunis em 590/1194, quando conheceu o filho de Ibn Qasī, que Ibn ‘Arabi conheceu o *Khal’ al-na’layn* pela primeira vez.”⁴⁴³ Em certas passagens das suas Iluminações Mequenses (*Futūḥāt al-Makkīyah*) faz elogios ao mestre silvense, enquanto na obra *Sharh* (Comentário) tece duras críticas sobre o seu pensamento:

Quanto mais Ibn ‘Arabī procedeu com a sua leitura e análise de *Khal’ al-na’layn*, mais visivelmente modificou a sua opinião sobre o autor. Satisfeito no início, de seguida espantado, acabou horrorizado

⁴³⁸ ALVES, Adalberto, *As Sandálias do Mestre: em torno do sufismo de Ibn Qasi nos começos de Portugal*, Hugin, Lisboa, 2001, pág. 92.

⁴³⁹ FERNÁNDEZ, José Carlos, “Ibn Qasi, o Rei Iniciado do Algarve e seus Discípulos Muridinos” in *Nova Acrópole*, consultado online a 7 de setembro de 2020, URL: <https://www.nova-acropole.pt/a-ibn-qasi-rei-iniciado.html>

⁴⁴⁰ LOURINHO, Inês, “Fontes Cristãs e Muçulmanas em Confronto. Reflexões sobre as Conquistas de Santarém e Lisboa em 1147” in FONTES, João Luís Inglês, (et al.), *Lisboa Medieval: Gentes, Espaços e Poderes*, IEM – Instituto de Estudos Medievais, Lisboa, 2016, pág. 149.

⁴⁴¹ Ibn Sirin apud ALVES, Adalberto, *As Sandálias do Mestre: em torno do sufismo de Ibn Qasi nos começos de Portugal*, Hugin, Lisboa, 2001, pág. 58.

⁴⁴² *Ibidem*, pág. 94.

⁴⁴³ “It was again in Tunis in 590/1194, when he met the son of Ibn Qasi, that Ibn’Arabi first became acquainted with the *Khal’ al-na’layn*.” Tradução nossa. ADDAS, Claude, *Quest for the Red Sulphur, The life of Ibn ‘Arabī*, translated by Peter Kingsley, The Islamic Texts Society Golden Palm Series, Cambridge, 1993, pág. 56.

e desiludido (...) Por fim, nas páginas seguintes chama-o de imitador (*muqallid*), ignorante (*jāhil*) e até impostor.⁴⁴⁴

É sobre a obra literária e o sufismo de Ibn Qasī que nos vamos deter de seguida.

Imagem. 12 Estátua de Ibn Qasī em Mértola⁴⁴⁵



- Sufismo em Ibn Qasī

O sufismo de Ibn Qasī materializou-se na obra *Kitāb khal' al-na'layn wa-qtibās al-nūr min mawḍi' al-qadamayn* ("O Livro sobre a Remoção das Duas Sandálias e a Captação da Luz do Lugar dos Dois Pés") e na fundação de um *ribāṭ*, onde terá privilegiado, não só a contemplação e os ensinamentos espirituais como também o pequeno *jihād* levado a cabo pelos seus discípulos, designados *muridūn* (aqueles que habitam o *ribāṭ*).

A palavra *ribāṭ* (pl. *rubut*) da raiz r-b-t, significa "estar atado, preservar algo ou estabelecer-se num lugar".⁴⁴⁶ A origem das construções designadas *ribāṭ* data do século

⁴⁴⁴ "That the further Ibn 'Arabī proceeded with his reading and analysis of the *Khal' al-na'layn*, the more noticeably he modified his opinion of the author. Satisfied to begin with, then astounded, he ended up horrified and disappointed (...) Finally, in the following pages he calls him an imitator (*muqallid*), an ignoramus (*jāhil*) and even an impostor." Tradução nossa. *Ibidem*.

⁴⁴⁵ Foto nossa.

⁴⁴⁶ BOUHMALA CHOUYIAKH, Nidal, *El ribāṭ y la enseñanza en el Occidente Islámico: Reflexiones acerca de sus funciones educativas y militaristas*, Grado en Estudios Árabes e Islámicos, Universidade de Salamanca, 2019, págs. 4-5.

VIII. Estas construções eram, originalmente, campos fronteiriços fortificados, com o propósito de proteger as comunidades muçulmanas em territórios não muçulmanos, cumprindo objetivos defensivos e missionários⁴⁴⁷. Posteriormente, nos séculos XII e XIII, a função militar destas fortificações foi diminuindo, dando lugar a centros religiosos, de aprendizagem espiritual.⁴⁴⁸

O *ribāt al-Rihana*, classificado como Monumento Nacional em 2013, foi identificado em 2001⁴⁴⁹ pelos arqueólogos Rosa e Mário Varela Gomes e, segundo estes, terá sido fundado pelo mestre silvense em 1130 AD.⁴⁵⁰

Esta edificação localiza-se perto de Silves, mais concretamente em Aljezur, na Península da Atalaia (ver imagem 13.).

Ibn Al-Khatīb- (1313-1374), deixou expresso que Ibn Qasī “ (...) edificou um mosteiro mencionado em textos muçulmanos⁴⁵¹, será a região de al-Rihana, que corresponde aos arredores da cidade em alcaria importante do termo de Silves (...)”, quando “ (...) uma multidão de eremitas e gente de guerra tomou o seu partido, entre os quais os seguintes: Ibn Wazir (...), Ibn Anane (...), Ibn Almúndir (...), Ibn Abú Habibe e muitos outros indivíduos importantes da parte ocidental do al-Andalus-.”⁴⁵²

O topónimo al-Rihana (Arrifana), muito difundido em Portugal, deriva da designação árabe da planta conhecida como murta (*myrtus lin*)⁴⁵³ que subsiste, ainda hoje, na costa algarvia. O local do *ribāt* foi referido por Frei Vicente Salgado (1786) e por João Baptista da Silva Lopes, que mencionou que na costa de Aljezur “em hum sítio elevado, sobranceiro ao mar, se encontram ruínas de edifícios de uma não pequena povoação, cujas ruas ainda se conservam”.⁴⁵⁴

A costa de Aljezur é uma *finis terrae*, uma zona isolada onde se confundem “os elementos primordiais, a Terra, o Ar e o Mar”.⁴⁵⁵ Neste local isolado, ideal para a contemplação e reflexão, Ibn Qasī difundia não só os princípios sufis como a sua própria mensagem espiritual, preparando os seus discípulos para a guerra santa, sendo provável que estes tenham partido do *ribāt al-Rihana*, em 1147 AD, para a conquista almóada de Sevilha. É de realçar que o movimento político-religioso de Ibn Qasī tomou forma neste *ribāt*, cuja descrição é reveladora disso mesmo:

⁴⁴⁷ ESPOSITO, John L (ed.), "Ribat" in *The Oxford Dictionary of Islam*, Oxford Islamic Studies Online, consultado a 12 de agosto de 2020, URL: <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e2014>

⁴⁴⁸ COOK, Abu Bakr Sirajuddin, “The Role of the Sufi Centre Within the Muslim World” in *Australian Journal of Islamic Studies*, vol. 2, nº 3, 2017, pág. 78.

⁴⁴⁹ Anteriormente, na Península Ibérica, apenas se conhecia o *ribāt* de Guardamar, em Alicante, do qual pouco se sabe.

⁴⁵⁰ GOMES, Mário Varela, “Ibn Qasī – Memória, do Pensamento e Acção, do Mestre Sufi da Arrifana” in *separata da Revista Cultural do Município de Aljezur*, Junta de Freguesia de Aljezur, Aljezur, 2007, pág. 15.

⁴⁵¹ *Ibidem*, pág. 17.

⁴⁵² GOMES, Mário Varela; GOMES, Rosa Varela, “Viver e Morrer num Ribat no Extremo Sudoeste da Europa (Al-Rihana, Portugal)” in *Arqueologia & História*, vol. 66-67, 2014-2015, pág. 98.

⁴⁵³ *Idem*, “O Ribat da Arrifana (Aljezur, Algarve): resultados da campanha de escavações de 2002” in *Revista Portuguesa de Arqueologia*, vol. 7, nº 1, 2004, pág. 48.

⁴⁵⁴ LOPES, João Baptista da Silva, *Corografia, ou, Memória económica, estatística e topográfica do reino do Algarve*, Academia Real das Ciências de Lisboa, Lisboa, 1841, pág. 204.

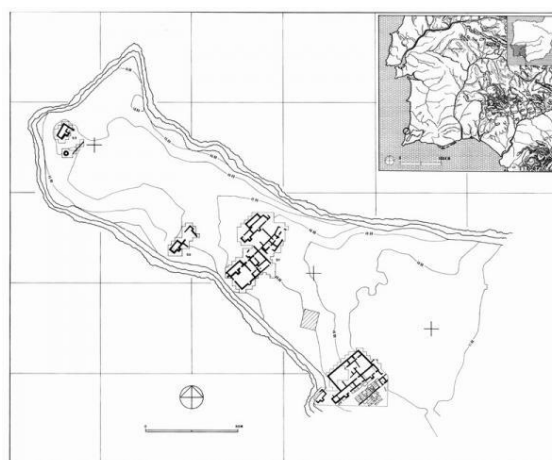
⁴⁵⁵ GOMES, Mário Varela, “Ibn Qasī- Memória, do Pensamento e Acção, do Mestre Sufi da Arrifana” in *separata da Revista Cultural do Município de Aljezur*, Junta de Freguesia de Aljezur, Aljezur, 2007, pág. 20.

Construção provida de enorme pátio, possivelmente escola corânica, recebia os iniciados e viajantes que demandavam o *ribāṭ*. Depois encontram-se quatro mesquitas, de não muito grandes dimensões e complexo de estruturas onde habitavam e se preparavam, física e psicologicamente, os murābitinos para a guerra santa.⁴⁵⁶

O conceito de Guerra Santa, ligado ao *ribāṭ*, tem uma dimensão individual, enquanto incute e faz desenvolver a fé em cada um dos crentes, mas é também, um dever coletivo, na missão de propagar o Islão, entre terras e populações consideradas inimigas, legitimando a guerra.

Os do *ribāṭ* devem estar vigilantes, e por ele, rezar, individualmente e não em conjunto. Não há problema em levantar a voz. Também é bom que a oração se faça entre todos os soldados.⁴⁵⁷

Imagem. 13 A Península da Ponta da Atalaia (Aljezur) e as estruturas exumadas da Ribeira da al-Rihana⁴⁵⁸



Acredita-se que Ibn Qasī terá escrito a obra *Kitāb khal' al-na'layn wa-qtibās al-nūr min mawḍi' al-qadamayn*, conservada na Biblioteca Suleymaniya de Istambul, no seu *ribāṭ* algures entre 1130 AD, data da fundação deste, e 1140 AD, momento em que se iniciaram as campanhas militares lideradas pelo mestre silvense⁴⁵⁹. Esta obra está disponível em três edições: por David Goodrich (1978), Josef Dreher (1985) e Muḥammad al-Amrani (1997).

O título *Livro sobre a Remoção das Duas Sandálias e a Captação da Luz do Lugar dos Dois Pés*, remete para o episódio de Moisés e da sarça ardente⁴⁶⁰, narrado no Alcorão:

⁴⁵⁶ GOMES, Mário Varela; GOMES, Rosa Varela, “Viver e Morrer num *Ribat* no Extremo Sudoeste da Europa (Al-Rihana, Portugal)” in *Arqueologia & História*, vol. 66-67, 2014-2015, pág. 98.

⁴⁵⁷ “Los del *ribāṭ* deben estar vigilantes, y por ello, rezar, pero cada uno por si, y no juntos. No es malo que levanten la voz. También es bueno que el rezo se haga entre todos los soldados.” Tradução nossa. Ibn Abī Zamanīn *apud* BOUHMALA CHOUYIAKH, Nidal, *El ribāṭ y la enseñanza en el Occidente Islámico: Reflexiones acerca de sus funciones educativas y militaristas*, Grado en Estudios Árabes e Islámicos, Universidade de Salamanca, 2019, pág. 33.

⁴⁵⁸ GOMES, Mário Varela, GOMES, Rosa Varela, “Viver e Morrer num *Ribat* no Extremo Sudoeste da Europa (Al-Rihana, Portugal)” in *Arqueologia & História*, vol. 66-67, 2014-2015, pág. 101.

⁴⁵⁹ GOMES, Mário Varela, “Ibn Qasī- Memória, do Pensamento e Acção, do Mestre Sufi da Arrifana” in *separata da Revista Cultural do Município de Aljezur*, Junta de Freguesia de Aljezur, Aljezur, 2007, pág. 15.

⁴⁶⁰ Êxodo (I:3-5).

E, quando chegou a ele, chamaram-no: “Ó Moisés!
“Por certo, Eu sou teu Senhor. Então, tira tuas sandálias: por certo, estás no vale sagrado de Tuwā.⁴⁶¹

Também Al-Ghazzālī, em *Nicho das Luzes*, utiliza a expressão servir as sandálias (*khidmat-i kafsh*), realçando a importância de seguir o exemplo de Moisés:

Moisés entendeu a ordem “descalce as sandálias” como abandonar os Dois Mundos, [o Material e o Espiritual] e obedeceu à ordem tirando, literalmente, as suas sandálias, e espiritualmente adiando os Dois Mundos.⁴⁶²

O próprio Ibn Qasī justifica o título da sua obra, evidenciando a importância do despojamento e a libertação do ego, para que se possa viver em Deus:

Pus este título como bandeira erguida em forma de parábola para que sejam entendidas a Fé e a Irmandade e para ensinar ao arguto que nas casas não se entra senão pelas portas, e que aos temas não se chega senão através dos motivos. Pois que quem tem olhos pode alcançar a finalidade do “Descalçar as Sandálias” que não é outra senão descalçar as sandálias do mundo, e a libertação do jugo dos seus desejos e paixões, para se apresentar como se um pobre fosse, digno das dádivas do Senhor⁴⁶³

A obra, com um carácter vincadamente esotérico, apresenta uma linguagem criptografada apenas compreendida por alguns, destinando-se a fomentar a capacidade do coração (*qalb*) de perceber o modo de auto revelação divina. A mesma está dividida em quatro partes⁴⁶⁴:

Al-Malakūtiyyāt – “questões do Reino Divino” – que aborda a cosmogonia e cosmologia, os nomes divinos, a queda de Adão e a profetologia;

Al-firdawsīyyāt – “questões do Paraíso” – que aborda o paraíso e a experiência mística escatológica;

Al-muḥammadiyyāt – “questões relativas a Muḥammad” – que aborda a espiritualidade do Profeta e a sua relação com Adão;

Al-raḥmāniyyāt – “questões relativas ao Misericordioso” – que aborda a misericórdia de Deus e a unidade e pluralidade na criação⁴⁶⁵.

⁴⁶¹ Alcorão (20:11-12).

⁴⁶² “(...) Moses understood from the command 'Put off thy shoes' the Doffing of the Two Worlds, [the Material and the Spiritual] and obeyed the command literally by putting off his two sandals, and spiritually by putting off the Two Worlds.” Tradução nossa. Al-Ghazzālī *apud* ELLIOT, William, *The Career of Ibn Qasī as Religious Teacher and Political Revolutionary in 12TH Century Islamic Spain*, Thesis submitted for the Degree of Doctor of Philosophy in the Faculty of Arts, University of Edinburgh, 1979, pág. 66.

⁴⁶³ Ibn Qasī *apud* ALVES, Adalberto, *As Sandálias do Mestre: em torno do sufismo de Ibn Qasī nos começos de Portugal*, Hugin, Lisboa, 2001, pág. 268.

⁴⁶⁴ EBSTEIN, Michael, “Was Ibn Qasī a Šūfi?” in *Studia Islamica*, nº 110, Koninklijke Brill NV, Leida, 2015, pág. 202.

⁴⁶⁵ *Ibidem*.

Destacamos os seguintes temas⁴⁶⁶:

- A hierarquia cósmica:

De acordo com Ibn Qasī, abaixo da essência Divina estão localizadas seis esferas cosmológicas (ver imagem. 14), apresentando um universo dividido em vários níveis que emanam uns dos outros, que se englobam e se originam na essência oculta de Deus. Consequentemente, a multiplicidade na criação é, simultaneamente, uma diferenciação e uma manifestação da unidade Divina.

1. Esfera da Vida e o Trono Envolvente
2. Esfera da Clemência e do Trono Generoso
3. Esfera da Cátedra Poderosa e o Trono Majestoso
4. Esfera do Trono Glorioso
5. Esfera do Céu
6. Esfera da Terra

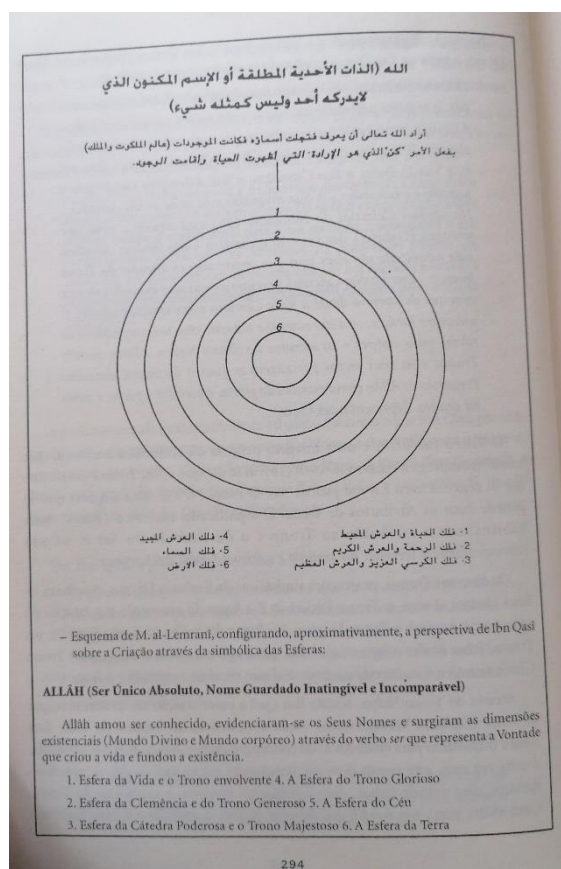
Nas palavras de Ibn Qasī:

A parte superior de cada esfera engloba aquilo que está abaixo dela, sustentando-a, segurando-a, fazendo com que as suas próprias bênçãos fluam para ela (*mufīḍ ‘alayhi min barakātihi*) e revelando-lhe as suas luzes, [estrelas] brilhantes e o céu. O superior reforça o inferior e o inferior deriva o seu reforço do superior (*al-a‘lā yumiddu l-asfal wa-l-mafḍūl yastamiddu min al-afḍal*); e assim, o todo suporta o todo [...].⁴⁶⁷

⁴⁶⁶ *Ibidem*, págs. 203-229.

⁴⁶⁷ “The higher part of each sphere encompasses that which is below it, sustaining it, holding it, causing its own blessings to flow unto it (*mufīḍ ‘alayhi min barakātihi*), and revealing to it its lights, brilliant [stars], and heaven. The higher one reinforces the lower one and the inferior one derives its reinforcement from the superior one (*al-a‘lā yumiddu l-asfal wa-l-mafḍūl yastamiddu min al-afḍal*); and so, the whole upholds the whole [...].” Tradução nossa. Ibn Qasī *apud Ibidem*, pág. 205.

Imagem 14 Esquema de M. al-Lemranî configurando, aproximadamente, a perspectiva de Ibn Qasī sobre a Criação através da simbólica das Esferas⁴⁶⁸



- A dualidade *bāṭin* (aspeto interior) / *zāhir* (aspeto aparente) e a noção de véus cósmicos:

Cada degrau da hierarquia cósmica corresponde ao aspeto interior (*bāṭin*) do degrau que está situado abaixo e ao aspeto aparente do degrau (*zāhir*) que está situado acima. Igualmente, cada esfera deriva da esfera precedente e o que é manifesto na esfera superior encontra-se oculto na esfera inferior. A primeira esfera, a “esfera da vida”, funciona como um véu, separando a criação da essência Divina. Cada esfera da hierarquia cósmica é um véu através do qual a unidade divina se manifesta e se diferencia. Consequentemente, são os véus cósmicos que permitem o desvelamento e a revelação profética.⁴⁶⁹ Ibn Qasī também compreende todas as vertentes da existência a partir da dualidade *bāṭin/zāhir*: os atributos Divinos estão divididos em nomes interiores e aparentes e a criação tem, também, uma dimensão interior, por meio da qual compreende e adora Deus, e uma dimensão aparente, que se manifesta.

⁴⁶⁸ ALVES, Adalberto, *As Sandálias do Mestre: em torno do sufismo de Ibn Qasī nos começos de Portugal*, Hugin, Lisboa, 2001, pág. 294.

⁴⁶⁹ EBSTEIN, Michael, “Was Ibn Qasī a Šūfī?” in *Studia Islamica*, 110, Koninklijke Brill NV, Leida, 2015, pág. 207.

Nas palavras de Ibn Qasī:

Saibam que cada véu entre esses véus e cada esfera entre essas esferas é, ao mesmo tempo, manifesto e oculto. O oculto é a vida do manifesto, é a sua base, luz e a fonte da qual deriva (*midāduhu*); enquanto o manifesto é a morada do oculto, é, também, a sua estação e o ponto para onde retorna [...] Ele [Deus] criou cada esfera e cada véu da sua luz e do seu oculto; é o aspeto manifesto daquilo que está acima dele. Pode dizer-se que Ele criou cada esfera a partir do aspeto manifesto da esfera que está acima dela e que este é o aspeto oculto e a luz daquilo que está no seu interior; pois o aspeto manifesto da esfera [superior] é o aspeto oculto e a luz da esfera inferior.⁴⁷⁰

- A Palavra de Deus

A criação é a manifestação dos nomes de Deus, os seres criados são, portanto, palavras divinas, que existem pela Sua vontade. Tudo no universo acontece de acordo com a palavra de Deus e todos os acontecimentos são a realização disso mesmo. A palavra de Deus será, assim, totalmente concretizada no futuro escatológico.

Não há nenhum dos Nomes Mais Belos de Allah que não represente poder no (escalão) mais elevado, escada do céu e irradiações do alto. De facto, o Nome Imenso, o Nobre Trono e a Cátedra do Poder é fundação e arbitragem suprema; para O-que-nunca-acaba não há senão o Trono Envolvente e a Cátedra do Poder e os Nomes Mais Belos de Allah e os Atributos Mais Elevados.⁴⁷¹

- A Queda de Adão

O pecado e a consequente queda de Adão na terra influenciaram o universo no seu todo. Cada entidade criada caiu do seu próprio paraíso para o degrau abaixo, afetando as substâncias que emanam da essência Divina. Esta queda nos degraus superiores é, também, uma queda da própria essência Divina, no seu aspeto manifesto. Na perspetiva de Ibn Qasī, esta representa uma alteração no equilíbrio da dualidade dos atributos Divinos.

Nas palavras de Ibn Qasī:

Saibam que com a queda de Adão, todos desceram das suas moradas de misericórdia para outras moradas, de uma estação para outra [...] Quando Adão desceu para o lado manifesto (*zāhir*) da terra, o espírito fiel [*al-rūḥ al-amīn*, Gabriel] desceu para o seu lado oculto (*bāṭin*), isto é, para o lado manifesto do céu. A caneta suprema então desceu para o lado oculto do céu, que é o lado manifesto do trono glorioso, da mesma forma que o espírito santo desceu para o lado oculto do trono glorioso, que é o lado manifesto do grande trono, o poderoso escabelo [...] E quando o espírito santo desceu

⁴⁷⁰“Know that every veil from among these veils and every sphere from among these spheres is both manifest and hidden. The hidden is the life of the manifest, it is its basis, light, and the source from which it derives (*midāduhu*); whereas the manifest is the abode of the hidden, it is its station and the point to where it returns [. . .] He [God] created every sphere and every veil from its light and hidden aspect; it is the manifest aspect of that which is above it. You may say that He created every sphere from the manifest aspect of the sphere that is above it and that this is the hidden aspect and the light of that which is within it; for the manifest aspect of the [higher] sphere is the hidden aspect and light of the lower one.” Tradução nossa. Ibn Qasī *apud Ibidem*, pág. 206.

⁴⁷¹ Ibn Qasī *apud* ALVES, Adalberto, *As Sandálias do Mestre: em torno do sufismo de Ibn Qasī nos começos de Portugal*, Hugin, Lisboa, 2001, pág. 286.

para o lado manifesto do grande trono, o espírito da vida desceu para o seu lado oculto, que é o lado manifesto do trono nobre, a esfera da misericórdia [...].⁴⁷²

- Os amigos de Deus

Como é expresso no título da obra, para atingir o conhecimento da Realidade Última é necessário “remover as sandálias”, ou seja, libertar-se de todos os apegos corpóreos e intelectuais deste mundo. Ibn Qasī enfatiza a superioridade dos místicos sobre os estudiosos (*‘ulamā*), que apenas confiam no seu intelecto (*‘aql*), enquanto os místicos alcançam o seu conhecimento diretamente de Deus. Os que possuem este conhecimento designam-se “amigos de Deus” (*‘awliyā’ Allāh*). Esta relação entre Deus e os profetas, “amigos de Deus”, tinha sido estabelecida na aliança primordial aludida no Alcorão:

E quando Allah firmou a aliança com os profetas: “Seja o que for que Eu vos haja concedido, de Livro e de Sabedoria se, em seguida, vos chegar um Mensageiro, confirmador do que está convosco, deveis nele crer e deveis o socorrer.” Ele disse: “Reconheceis e firmais Meu compromisso com isso?” Disseram: “Reconhecemos.” Ele disse: “Então, testemunhai, e sou convosco, entre as testemunhas.”⁴⁷³

- Messianismo

A liderança religiosa da humanidade será confiada a líderes espirituais, que se encontram ocultos e apenas serão descobertos quando “Allah completar a Sua luz, entregar o Seu decreto e levantar os Seus véus”.⁴⁷⁴ Assim, os segredos serão revelados, a verdade será alcançada e a luz dos mundos superiores nascerá. Então, entre as forças do bem, um determinado indivíduo (o messias) acabará por se erguer, saindo vitorioso e influente em matérias político-religiosas.

- Escatologia

A redenção da criação está ligada à cosmogonia e cosmologia. Os eventos primordiais são marcados, como já mencionado, pela queda de Adão. A redenção da criação conduzirá ao caminho oposto, em que a humanidade e todos os seres dos mundos superiores se levantarão e retornarão às suas moradas originais. Isto ocorrerá quando o Islão for cumprido.

⁴⁷² “Know that with the descending of Adam all have descended from their abodes of mercy to other abodes, from one station to another [. . .] When Adam descended to the manifest side (*ẓāhir*) of the earth, the faithful spirit [*al-rūḥ al-amīn*, Gabriel] descended to its hidden side (*bāṭin*), that is, to the manifest side of heaven. The supreme pen then descended to the hidden side of heaven, which is the manifest side of the glorious throne, in the same way that the holy spirit descended to the hidden side of the glorious throne, which is the manifest side of the great throne, the mighty footstool [. . .] And when the holy spirit came down to the manifest side of the great throne, the spirit of life descended to its hidden side, which is the manifest side of the noble throne, the sphere of mercy [. . .]”. Tradução nossa. Ibn Qasī *apud* EBSTEIN, Michael, “Was Ibn Qasī a Ṣūfī?” in *Studia Islamica*, 110, Koninklijke Brill NV, Leida, 2015, pág. 226.

⁴⁷³ Alcorão (3:81).

⁴⁷⁴ “Allāh completes His light, delivers His decree, and raises His veils and screens”. Tradução nossa. Ibn Qasī *apud* EBSTEIN, Michael, “Was Ibn Qasī a Ṣūfī?” in *Studia Islamica*, 110, Koninklijke Brill NV, Leida, 2015, pág. 222-223.

Nas palavras de Ibn Qasī:

Quando o [trombeta] sopra da morte ocorrer (*naḥkhat al-ṣa‘aq*), a assembleia suprema (*al-mala’ al-a‘lā*) será transferida para as estações no alto, em graus maiores e mais puros. Cada ascensão (*irtiqā’*) será para o [nível] acima, para a esfera de onde [o ser ascendente] veio à existência e pela qual foi criado. Esta esfera servirá como seu istmo de verdade (*barzakh ḥaqq*) até o dia em que o toque [da trombeta] da ressurreição e a realização da palavra [Divina] ocorrerão. Quando a restauração completa ocorrer, quando a vice-regerência do *imām* (*al-khilāfa l-imāmiyya*) for devida e o verdadeiro vice-regente ascender à sua morada eterna e à sua posição real, então todos ascenderão às suas moradas de poder e aos seus assentos de presença majestosa, aos seus jardins e reinos mais distantes [...] O domínio do [reino] superior e dos herdeiros, os vice-regentes dos jardins superiores, bem como a bandeira de louvor, glória e alta posição, retornarão [para] o vice-regente de todos os vice-regentes, o possuidor de misericórdia, grandeza e consentimento: Muḥammad, o escolhido [...] ⁴⁷⁵

A análise da *Kitāb khal‘ al-na‘layn wa-qtibās al-nūr min mawḍi‘ al-qadamayn* e do movimento criado por Ibn Qasī, concretizado no seu *ribāṭ*, demonstra a sua visão do conhecimento místico dos sufis e do seu papel enquanto reformadores sociais.

A importância de Ibn Qasī para o sufismo é indicada no vigésimo capítulo do seu *Kal ‘an-Na‘layn*, "as-Simsima". Como uma pequena semente de sésamo, a vida mística de Ibn Qasī estava destinada a florescer em algo muito maior; ele foi o último importante sufi da Andaluzia antes do aparecimento do Sayk al-Akbar, Ibn al-'Arabi de Múrcia. ⁴⁷⁶

Influências do pensamento ismaelita, no que concerne à distinção entre os aspetos internos (*ẓāhir*) e aparentes (*bāṭin*) ⁴⁷⁷ e do pensamento neoplatónico, no esquema cosmológico, são evidentes na obra.

Discussões sobre cosmogonia e cosmologia (...); especulações sobre o fim dos tempos e as suas figuras messiânicas; e, no geral, uma preocupação com a escatologia nos seus aspetos individuais e

⁴⁷⁵ "When the [trumpet] blow of death occurs (*naḥkhat al-ṣa‘aq*), the supreme assembly (*al-mala’ al-a‘lā*) will be transferred to the stations on high, in greater and purer degrees. Every ascension (*irtiqā’*) will be to the [level] above, to the sphere whence [the ascending being] came into existence and by which it was created. This sphere will serve as its isthmus of truth (*barzakh ḥaqq*) until the day when the [trumpet] blow of resurrection and the completion of the [Divine] word will occur. When complete restoration takes place, when the vicegerency of the *imām* (*al-khilāfa l-imāmiyya*) is due and the true vicegerent ascends to his everlasting dwelling place and his royal station, then all will ascend to their dwelling places of power and to their seats of majestic presence, their farthest gardens and kingdoms [. . .] The dominion of the higher [realm] and of the heirs, the vicegerents of the higher gardens, as well as the banner of praise, glory, and high rank, will all return [to] the vicegerent of all vicegerents, the possessor of mercy, greatness, and consent: Muḥammad, the chosen one [. . .]." Tradução nossa. Ibn Qasī *apud Ibidem*, pág. 226.

⁴⁷⁶ "The importance of Ibn Qasī to Sufism is indicated in the twentieth chapter of his *Kal ‘an-Na‘layn*, "as-Simsima". Like a tiny sesame seed, the mystical life of Ibn Qasī was destined to flourish into something much greater; he was the last important Andalusian Sufi before the appearance of the Sayk al-Akbar, Ibn al-'Arabi of Murcia." Tradução nossa. ELLIOTT, William, *The Career of Ibn Qasī as Religious Teacher and Political Revolutionary in 12TH Century Islamic Spain*, Thesis submitted for the Degree of Doctor of Philosophy in the Faculty of Arts, University of Edinburgh, 1979, pág. 119.

⁴⁷⁷ MACEDO, Cecilia Cintra Cavaleiro de, "Influência Ismaili nos Batinis de Al-Andalus" in *Revista de Estudos da Religião*, março de 2008, consultado online a 31 de agosto de 2020, URL: https://www.pucsp.br/rever/rv1_2008/i_macedo.pdf

universais (...) diferenciam Ibn Qasī dos autores sufis clássicos e apontam para uma afinidade entre o seu mundo intelectual e o dos Ismā‘īlīs.⁴⁷⁸

Podemos concluir que o sufismo de Ibn Qasī é original e independente. Inicialmente, o mestre de Silves era ligado à “Escola de Almeria”, sendo que se defendia que Ibn al-‘Arīf teria sido seu mestre. A partir da respetiva publicação realizada por Nwyia (1925-1980), podemos analisar a correspondência entre ambos, datável dos anos 1131-1135 AD, onde é evidente que apenas nessa altura travaram conhecimento. A título de exemplo, transcrevemos dois excertos das cartas do mestre de Almeria a Ibn Qasī:

Abū Muḥammad, que Allah lhe conceda a sua generosidade, informou-me que tu (Ibn Qasī) me conheces de nome. Procurei indagar como é que o meu nome chegara até aí.⁴⁷⁹

Encontrei, junto do meu parente Ahmad, um conjunto de cadernos em alguns ramos do saber nos quais anotou alguns dos teus ditos e respostas. Alegrei-me com a tua compreensão perfeita, pela tua firme determinação e pelo facto de estares prestes a concluir um livro sobre matérias similares. Que todo o meu louvor se eleve a Allah por ter feito até mim chegar o que eu desejava sobre as pessoas ilustres do meu tempo (...) Tomo pois conhecimento de que há gente (como tu Ibn Qasī) do Levante ao Poente, nos nossos dias, que se dedicam de corpo e alma às verdades do saber, o que muito me apraz.⁴⁸⁰

A análise destas cartas demonstra, igualmente, que Ibn Qasī era já um conhecido mestre.

Ibn Qasī não tinha uma base teológica, como teriam Ibn al-‘Arīf e Ibn Barrajjān⁴⁸¹, pois, como vimos anteriormente⁴⁸², começou o estudo da mística islâmica mais tarde na vida. É de salientar, também, que, contrariamente a estes mestres sufis, foi um revolucionário político que, através do seu movimento muridínico, tentou derrubar o poder instituído. A sua versatilidade enquanto líder político-religioso e a singularidade do seu sufismo, com o qual pretendia conduzir a comunidade muçulmana (*ummaḥ*) à sua redenção final, tornaram-no uma figura ímpar no Gharb, deixando uma marca na História.

⁴⁷⁸ “Discussions concerning cosmogony and cosmology (...) speculations on the end of time and its messianic figures; and overall, a preoccupation with eschatology in its individual and universal aspects (...) set Ibn Qasī apart from classical Ṣūfī authors and point to a deep affinity between his intellectual world and that of the Ismā‘īlīs.” Tradução nossa. EBSTEIN, Michael, “Was Ibn Qasī a Ṣūfī?” in *Studia Islamica*, 110, Koninklijke Brill NV, Leida, 2015, pág. 230.

⁴⁷⁹ Carta de Ibn al-‘Arīf a Ibn Qasī *apud* ALVES, Adalberto, *As Sandálias do Mestre: em torno do sufismo de Ibn Qasī nos começos de Portugal*, Hugin, Lisboa, 2001, pág. 83.

⁴⁸⁰ *Ibidem*.

⁴⁸¹ AKHTAR, Ali Humayun, *Philosophers, Sufis and Caliphs: Politics and Authority from Cordoba to Cairo and Baghdad*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017, pág. 180.

⁴⁸² V. pág. 101 desta dissertação.

Conclusão

Há duas maneiras de chegar a casa; uma delas é não chegar a sair. A outra é dar a volta ao mundo até regressar ao local de partida.

G.K. Chesterton⁴⁸³

A realização desta dissertação foi um processo moroso e nem sempre inteligível. Recordei por diversas vezes um conto sufi da autoria do poeta ‘Attār, designado “Também isto há-de passar”, que ilustra a brevidade dos estados de alma e da existência em si. O alcance da mística islâmica é vasto, o caminhante “pode morar nos jardins de rosas da poesia mística persa ou tentar alcançar os picos gelados das especulações teosóficas”⁴⁸⁴, pressentindo, porém, que tem diversos obstáculos, que não são uma mera sequência de normas, na senda do conhecimento.

O dervixe ficou nas ruínas do cemitério por horas, permanecendo no chão. Finalmente, ergueu a cabeça para o céu e então, como se descobrisse um significado maior, acenou com a cabeça em sinal de confirmação e disse: “Isto também há-de passar”⁴⁸⁵.

A mística não é originalmente islâmica, podemos afirmar até que é uma corrente espiritual inerente a todas as religiões⁴⁸⁶. No Islão, a mística, ou sufismo, não é passível de ser definida de uma forma estreita e limitada⁴⁸⁷. É difícil encontrar palavras para circunscrever uma realidade infinita, para interpretar silêncios e exprimir uma linguagem do coração e do olhar. Não obstante todos os véus que são necessários desvelar, empreendemos nesta viagem com o propósito de elucidar, da forma mais clara possível, os fundamentos e a presença sufi no Gharb al-Andalus, no século XII, onde existiram figuras como o rei-poeta al-Mu‘tamid (1031-1086 AD) e místicos como Ibn Qasī (?-1151 AD), al-Mīrtulī (1125-1207 AD) ou al-‘Urianī (séc. XII).

Uma antiga história de um mestre sufi conta que este, um dia, afirmou que poucos eram os que conseguiam definir sufismo: “Hoje, dizia ele, o sufismo é um nome sem realidade, mas costumava ser uma realidade sem nome.”⁴⁸⁸ Ao longo destas páginas, concluímos que a mística islâmica era já uma realidade no nascimento do Islão, junto do profeta Muḥammad e dos seus companheiros, que integrava em si os ensinamentos do Alcorão na vontade de conhecer e chegar de forma direta a Deus. Privilegiámos, assim,

⁴⁸³ CHESTERTON, G.K., *O Homem Eterno*, trad. Maria José Figueiredo, Alêtheia Editores, Lisboa, 2020, pág. 7.

⁴⁸⁴ V. introdução.

⁴⁸⁵ “The dervish stayed at the ruins of the cemetery for hours, staring at the ground. Finally, he lifted his head to the sky and then, as if discovering a greater meaning, nodded his head as a sign of confirmation and said, “This too shall pass.” Tradução nossa. BAYAT, Mojdeh; ALI, Mohammad, *Tales from the Land of the Sufis*, Shambhala, Boston, 2001, pág. 70.

⁴⁸⁶ V. págs. 26-27.

⁴⁸⁷ Cf. MIRA, Ana Maria, “Nota da tradutora” in ZEKRI, Mustafá, *Antropologia Espiritual - a Espiritualidade Islâmica Através da Biografia Sufi*, trad. Ana Maria Mira, Edições Universitárias Lusófonas, Portimão, 2013, págs. 11-12.

⁴⁸⁸ “Today, he said (...) Sufism is a name without a reality, but it used to be a reality without a name.” Tradução nossa. CHITTICK, William C., *Sufism: A Beginner's Guide*, Oneworld Publications, Oxford, 2008, pág. 1.

uma abordagem pela qual o sufismo não é algo estranho ao Islão, antes sendo um aspeto ou até a essência dele⁴⁸⁹.

Um dos pontos mais questionáveis acerca do sufismo é a sua origem etimológica. Da riqueza das hipóteses que espelham as suas diferentes matizes, considerámos a palavra *ṣūf*, lâ, como a origem mais provável, remetendo-nos para a sua face ascética. No seu desenvolvimento ao longo dos séculos esta corrente interpretativa do Islão alcançou aspetos e práticas doutriniais (destacamos a recordação de Deus, o *dhikr*), havendo uma passagem de conhecimento e sabedoria que remonta à figura do Profeta e privilegia a relação entre mestre e discípulo, difundida através das ordens sufis, que são o elemento mais visível e sentido da mística islâmica na atualidade.

A procura pelo absoluto pode ser simbolizada pelo "caminho" que o "viajante" percorre e que tem como finalidade a sua união com Deus. A força impulsionadora deste caminho é o Amor Divino, que está intrinsecamente ligado ao conhecimento, pois só se ama aquilo que se conhece. O mote da viagem, abordado no terceiro capítulo desta dissertação, remete-nos para a jornada, física e espiritual, da alma humana, que segundo o sufismo vai além das nossas esferas visíveis e tangíveis, sendo muitas vezes necessário utilizar metáforas poéticas para a caracterizar. As viagens físicas empreendidas pelos seguidores da mística levaram-nos até aos territórios compreendidos pela expansão muçulmana, entre eles, o território mais ocidental da Península Ibérica, o Gharb al-Andalus.

Na Península Ibérica, com presença muçulmana desde 711 AD, viveram sufis, poetas, historiadores, líderes políticos e militares, que nos facultaram um importante legado. Evidenciámos Ibn Qasī, figura axiomática da presença sufi no Gharb, em particular do período das “segundas taifas”, entre os domínios do império almorávida e do poder almóada, e do surgimento da figura de D. Afonso Henriques, primeiro rei de Portugal, com o qual realizou a primeira aliança islamo-cristã da nossa História. Ibn Qasī foi um mestre singular e um político carismático que se tornou num símbolo da revolta contra o poder instituído. A sua visão original do sufismo é compreendida na obra *Khal‘ al-na‘layn*, o único tratado místico que sobreviveu integralmente, oriundo do que é hoje território português. Além desta obra, são ainda visíveis as marcas do *ribāṭ* que ergueu na península da Arrifana e que integra o nosso património arqueológico e religioso.

Assumir que o nosso coração também é árabe é assumir a herança que nos foi deixada, como afirma Antero de Quental: “Nem posso também deixar esquecidos os mouros e judeus, porque foram uma das glórias da Península,”⁴⁹⁰ que é viva e vivida até aos nossos dias.

Finalizamos com a ideia de que, apesar do Ocidente nem sempre compreender o Islão, promover este entendimento é fundamental para a coexistência entre as diferenças sociais, políticas, culturais e religiosas. Estamos todos interligados e somos todos

⁴⁸⁹ V. págs. 35-41 desta dissertação. Cf. NASR, Seyyed Hossein, *The Garden of Truth- The Vision and Promise of Sufism, Islam Mystical Tradition*, HarperCollins Publisher, New York, 2007.

⁴⁹⁰ Excerto do discurso proferido por Antero de Quental numa sala do Casino Lisbonense no dia 27 de Maio de 1871, durante a 1.ª sessão das Conferências do Casino, consultado *online* a 17 de agosto de 2020, URL: <http://www.arqnet.pt/portal/discursos/maio01.html>

resultado das mais diversas influências, é importante perceber que o Outro somos Nós. O sufismo como face espiritual do Islão pode ser uma ponte para este entendimento.

Ó meu Senhor, as estrelas brilham
e os olhos dos homens estão fechados.
Os Reis trancaram as suas portas
e cada amante está sozinho com seu amor.
Aqui, estou sozinha consigo.

Rābi‘a al-‘Adawiyya⁴⁹¹

⁴⁹¹“O my Lord, the stars glitter, and the eyes of men are closed.

Kings have locked their doors

and each lover is alone with his love.

Here, I am alone with You.” Tradução nossa. Poema de Rābi‘a al-‘Adawiyya traduzido por HIRSHFIELD, Jane in *Poetry Foundation*, consultado online a 22 de agosto de 2020, URL: <https://www.poetryfoundation.org/poems/48706/o-my-lord?fbclid=IwAR1FdC08Ee8YqtFN8sZ97z-y2H8CHD-DuuzT8oZUvSL4qlo7KqcRUjWrJHY>

A/‘A

Alcorão - em árabe significa "recitação" (a palavra *qur'ān* deriva do verbo *qara'a* - "ler", "recitar"). O Alcorão é a sagrada escritura do Islão, foi revelado pelo anjo Gabriel ao profeta Muḥammad entre 610 AD e 632 AD.

Ahl al-ṣuffa - em árabe significa "gente do banco". Nome dado ao grupo de companheiros do profeta Muḥammad que vivia perto da cidade de Medina para beneficiar espiritualmente da sua proximidade física.

Aḥwāl - estados temporários pelos quais os seguidores da mística islâmica têm de atravessar durante a sua jornada em direção a Deus.

Al-insān al-kāmil – conceito de ser humano universal encarnado pelo Profeta. Modelo humano perfeito.

‘Arīf - sábio, gnóstico, sufi.

Ascese – palavra de origem grega que significa exercício. Em contexto religioso significa suportar renúncias e penitências para atingir a perfeição.

B

Baqā' - significa em árabe permanência. É um dos conceitos desenvolvidos para descrever aspetos subtis da experiência mística, descreve um estado particular de vida com Deus, através de Deus, em Deus e para Deus.

Baraka - energia espiritual, carisma, bênção.

Bāṭin – aspeto interior, aspeto oculto, significado esotérico do Alcorão.

C

Califa (Khalīfah) - significa sucessor ou representante. Título que recebe o sucessor político e religioso do profeta Muḥammad.

D

Dervixe - em persa significa, literalmente, “porta de entrada”. É sinónimo de sufi. Os dervixes mais conhecidos no mundo são os da ordem Mevlevi, pela cerimónia de adoração em que rodopiam num ato devocional (*samā*’).

Dhikr – significa memória, recordação de Deus. É uma das principais práticas da mística islâmica. Um ato de devoção caracterizado pela repetição dos nomes de Deus, que tanto pode ser realizado coletivamente como individualmente, em voz alta ou de forma silenciosa.

E

Esoterismo - secreto, misterioso. Filosofia reservada aos discípulos, aos iniciados de uma doutrina, escola.

Exoterismo – pertence ao exterior, não está destinado a um determinado grupo, mas a qualquer pessoa.

F

***Fanā*’** - o verbo *faniya* significa, entre outras coisas, "perecer", "deixar de existir". No contexto místico *fanā*’ refere-se a um aspeto fundamental da experiência espiritual e tem sido usado pelos sufis como sensação de esvaziamento interior, sensação de deixar de existir por si para estar em união com Deus.

Faqīr (faqir) - em árabe significa, literalmente, “pobre”. É sinónimo de sufi.

Fātiḥah, -Al - significa abertura, início. Nome por que é mais conhecida a primeira sura do Alcorão. Os seus versos são uma oração, orientada por Deus, nos quais é louvada a Sua misericórdia.

Fatwā - parecer legal não vinculante.

Fiqh - jurisprudência islâmica, constituída pelas decisões dos académicos islâmicos que decidem a vida dos muçulmanos.

G

Gnose - do grego gnosis, significa conhecimento superior, saber por excelência; num sentido mais espiritual é a procura do conhecimento, não o intelectual, mas aquele que permite o encontro do ser humano com a Eternidade.

H/H

Ḥadīth - é a narração de ações, regras e palavras de orientação moral proferidas pelo Profeta. Os *aḥādīth* foram reunidos pelos companheiros de Muḥammad e são considerados guias para todos os muçulmanos, apenas superados pelo Alcorão.

Hajj - é o quarto pilar do Islão, que corresponde à peregrinação. Todos os muçulmanos adultos, com recursos e condições para tal, devem deslocar-se a Meca, em peregrinação, pelo menos uma vez na vida. Esta peregrinação reproduz a peregrinação efetuada pelo próprio profeta Muḥammad.

Ḥaqīqa - é a realidade, a verdade, a realização do absoluto, em suma, é a finalidade do caminho sufi.

I/‘I

Ḥsān - significa excelência. No sufismo é um objetivo a atingir, a adoração e a perfeição, tal como o Profeta é considerado perfeito e um exemplo de moralidade.

‘Ilm - significa conhecimento. É o processo de experienciar e de ser, em simultâneo, conhecedor e dar-se a conhecer.

Imām – significa líder. Termo utilizado para se referir ao chefe da comunidade muçulmana. A origem e a base do cargo de *imām* foram concebidas de maneira diferente por vários setores da comunidade muçulmana e estão na origem da divisão entre o Islão sunita e xiita.

Isrā’/mi‘rāj - Viagem Noturna e Ascensão do profeta Muḥammad aos céus. Para os sufis é o modelo da viagem mística.

J

Jihād – significa, literalmente, esforço no caminho de Deus/por Deus. Distinguem-se duas formas de *jihād*: o pequeno (dimensão militar defensiva) e o grande (despertar espiritual e de combate ao ego) *jihād*. Este conceito encontra-se expresso no Livro Sagrado, nos ditos do Profeta (*aḥādīth*), em comentários tradicionais, em estudos de juristas e em *fatwā*.

K/KH

Khānaqā - local de encontro e reunião sufi.

Khirqā - manto sufi, símbolo do iniciado no caminho.

M

Ma‘rifa - conhecimento iluminativo, finalidade do sufismo.

Mahdī – significa, literalmente, “o bem guiado” (por Deus).

Maqāmāt - estações do caminho que são entendidas como estágios dos viajantes místicos, um caminho ou jornada contínua com etapas distintas.

Murīd - aspirante espiritual, iniciado no caminho sufi.

N

Nafs – corresponde ao ego, o qual, no sufismo, se pretende extinguir.

R

Ribāṭ – edificação usada para proteção das fronteiras e como albergue e local de encontro dos seguidores do caminho, onde coexistiam mestre e os seus discípulos.

Rūḥ - espírito, o eu profundo.

S/Ş

Şahāba - companheiros do profeta Muḥammad.

Şahādah - profissão da fé islâmica, onde se afirma não haver nenhuma divindade para além de Deus.

Şalāt - a oração recitada cinco vezes por dia, corresponde ao segundo pilar do Islão.

Sālik - seguidor do *shaykh*, normalmente entendido como o “viajante” no caminho.

Samā‘ - em árabe significa, literalmente, audição, escuta. De uma forma mais genérica designa as cerimónias sufis de música e dança.

Şawm – quinto e último pilar do Islão. É o jejum efetuado durante os dias do Ramadão e consiste principalmente na abstinência de comida, bebida e relações sexuais.

Şarī‘a - lei, ordem revelada no Alcorão.

Şaykh - em árabe significa, literalmente, velho. O equivalente a mestre sufi.

Silsila - cadeia iniciática de uma *ṭarīqa* sufi.

Şūf - em árabe significa, literalmente, lã. A origem mais provável do termo sufismo.

Şuḥba - companheirismo espiritual.

Sunna - parte tradicional da lei muçulmana baseada nas palavras ou atos do Profeta, aceite como autoridade pelos muçulmanos juntamente com o Alcorão e, seguida, particularmente, pelos muçulmanos sunitas.

T/Ṭ

Ṭā'ifa - a terceira forma na organização da mística islâmica.

Ṭarīqa – o caminho, termo geralmente utilizado para designar uma ordem sufi. As ordens estão sob a orientação de um mestre (*shaykh*) que guia o noviço (*murshid*) até ao conhecimento de Deus.

Taṣawwuf – sufismo, na sua latinização. Face espiritual do Islão.

Tawḥīd - Unidade e Unicidade Divinas, conforme a frase: “Não há divindade salvo Deus”.

Ta'wīl- hermenêutica simbólica do Alcorão.

U/ʿU

ʿUlamā' - sábio em jurisprudência. Os ulemás interpretam a *sharī'a* e defendem a ortodoxia islâmica.

Ummah - toda a comunidade de muçulmanos unida por laços de religião.

Uns - aspeto da experiência espiritual relacionada com o êxtase e a união mística.

W

Waḥdat al-wujūd - doutrina sufi da unidade absoluta do ser, segundo a qual tudo é uno e tudo é Deus.

Walī – amigo íntimo de Deus, santo sufi.

Z/Ṭ

Zāhir – aspeto aparente, externo, manifesto. Contrasta com os aspetos internos ou ocultos (*bāṭin*) da realidade.

Zakāh - terceiro pilar do Islão, a esmola. Forma de caridade ritual que consiste em doar, anualmente, uma determinada percentagem da riqueza pessoal aos mais pobres e mais necessitados no seio da *umma*.

Bibliografia

ADANG, Camilla, “The Prophet’s Farewell Pilgrimage (*Hijjat Al-Wada’*): The True Story, According to Ibn Hazm” in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, nº 30, 2005, pp. 112-153.

ADDAS, Claude, *Quest for the Red Sulphur: The life of Ibn ‘Arabī*, translated by Peter Kingsley, The Islamic Texts Society Golden Palm Series, Cambridge, 1993.

AFSARUDDIN, Asma, [Jihād], *Encyclopædia Britannica* [online], publicado online a 28 de fevereiro de 2020, consultado a 4 de outubro de 2020, URL: <https://www.britannica.com/topic/jihad>

AKHTAR, Ali Humayun, *Philosophers, Sufis and Caliphs: Politics and Authority from Cordoba to Cairo and Baghdad*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017.

ALBARRÁN IRUELA, Javier, “Dos crónicas mozárabes, fuentes para el estudio de la conquista de al-Ándalus” in *Revista Historia Autónoma*, nº 2, março de 2013, pp. 45-58.

AL-QUSHAYRĪ, Abu’ l-Qasīm, *Al-Risala al-Qushayrīyya fi’ilm al-taṣawwuf*, translated by Professor Alexander D. Knysh, Garnet Publishing, Reading, 2007.

AL-SULAMĪ, Muḥammad ibn al-Husayn, *The Book of Sufi Chivalry: Lessons to a son of the moment (Kitab al-Futuwwah)*, translated by Sheikh Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti, Inner Traditions Internacional, New York, 1983.

AL-TUSI, Abu Nasr al-Siraj, *The Kitab al-Luma’ Fi’l-Taṣawwuf*, Professor Reynold Alleyne Nicholson (ed.), Brill, Leiden, 1914.

ALVES, Adalberto, *Portugal ecos de um passado árabe*, Instituto Camões: Coleção Lazúli, Lisboa, 1999.

ALVES, Adalberto, *As Sandálias do Mestre: em torno do sufismo de Ibn Qasi nos começos de Portugal*, Hugin, Lisboa, 2001.

ALVES, Adalberto, *Portugal e o Islão, Novos Escritos do Crescente*, Teorema, Lisboa, 2009.

ALVES, Adalberto, *Portugal e o Islão Iniciático*, Althum, Lisboa, 2016.

‘ARABĪ, Ibn, *Sufis of Andalusia The ‘Rūh Al-quds’ and ‘al-Durrat Al-fākhirah’ of Ibn ‘Arabī*, translated with introduction and notes by R. W. J. Austin, Routledge, New York, 2008.

ASHČERIĆ-TODD, Ines, “The noble traders: the Islamic tradition of ‘spiritual chivalry’ (futuwwa) in Bosnian trade-guilds (16th-19th century)” in *The Muslim World*, nº 97, abril de 2007, pp. 159-173.

ASÍN PALACIOS, Miguel, *Abenmasarra Y Su Escuela, Origenes de La Filosofia Hispano-Musulmana*, Imprenta Ibérica, Madrid, 1914.

ATMORE, Anthony (et. al), *História do Homem: nos últimos dois milhões de anos*, Selecções do Reader’s Digest, Lisboa, 1975.

AVERY, Peter, “Introduction”, in KHAYYAM, Omar, *The Ruba’iyat*, translated by Peter Avery and John Heath-Stubbs, Penguin Classics, London, 2004.

AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *História Religiosa de Portugal Volume I Formação e Limites da Cristandade*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2000.

BÁRCENA, Halil, *Sufismo*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2012.

BAYAT, Mojdeh; ALI, Mohammad, *Tales from the Land of the Sufis*, Shambhala, Boston, 2001.

BENEITO, Pablo, “On the Divine Love of Beauty” in *the Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, vol. 18, 1995, pp. 1-22.

BONNER, Michael, *Jihād in Islamic History: Doctrines and Practice*, Princeton University Press, Princeton, 2006.

BOSCAGLIA, Fabrizio; BARROS, Filomena, “Islão - vertente sunita” in *Cosmovisões Religiosas e Espirituais: guia didático de tradições presentes em Portugal*, ed. Paulo Mendes Pinto, Alto Comissariado para as Migrações, Lisboa, 2016, pp. 33-38.

BOUHMALA CHOUYIAKH, Nidal, *El ribāṭ y la enseñanza en el Occidente Islámico: Reflexiones acerca de sus funciones educativas y militaristas*, Grado en Estudios Árabes e Islámicos, Universidade de Salamanca, 2019.

BURCKHARDT, Titus, *Introduction to Sufi Doctrine*, World Wisdom, Bloomington, 2008.

CANTINHO, Maria João, “Al-Mu‘tamid: o rei-poeta de Sevilha” in *Revista Caliban*, publicado online a 1 de fevereiro de 2020, consultado a 20 de agosto de 2020, URL: <https://revistacaliban.net/al-mu-tamid-o-rei-poeta-de-sevilha-2f3fd078bce7>

CHESTERTON, G.K., *O Homem Eterno*, trad. Maria José Figueiredo, Alêtheia Editores, Lisboa, 2020.

CHIABOTTI, F., recension du livre AL-SULAMĪ, Abū ‘Abd al-Raḥmān, *Rasā’il al-*

ṣūfiyya li-Abī ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī (Sufi Treatises of Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī), edited with introduction by Gerhard Böwering and Bilal Orfali., in *Bulletin critique des Annales islamologiques*, n° 27, 2012, pp. 10-11.

CHITTICK, William C., *Sufism: A Beginner’s Guide*, Oneworld Publications, Oxford, 2008.

CHITTICK, William C., "Ibn ‘Arabî" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online], Edward N. Zalta (ed.), publicado online a 2 de agosto de 2019, consultado a 24 de julho de 2020, URL: <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-arabi/>

COELHO, António Borges, *Tópicos para a História da Civilização e das Ideias no Gharb al-Andalus*, Instituto Camões: Coleção Lazúli, Lisboa, 1999.

CONDE SOLARES, Carlos, “The Moral Dimensions of Sufism and the Iberian Mystical Canon” in *Religions* 2020, vol. 11, n° 15, 2020, pp. 1-14.

CONE, Tiffany, *Cultivating Charismatic Power: Islamic Leadership Practice in China*, Palgrave Macmillan, Cham, 2018.

COOK, Abū Bakr Sirajuddin, “The Role of the Sufi Centre Within the Muslim World” in *Australian Journal of Islamic Studies*, vol. 2, n° 3, 2017, pp. 76-86.

CORBIN, Henry, *The History of Islamic Philosophy*, translated by Liadain Sherrard, Islamic Publications for The Institute of Ismaili Studies, Londres, 1964.

COSTA, Amina G., “In the origins of Abū Madyan: the andalusian sufism at the age of the sufi master bn Barraḡān of Seville”, paper for the conference on Abu Madyan held in Tlemcen, 2011.

CRAGG, Albert Kenneth, [Ḥadīth], *Encyclopaedia Britannica* [online], publicado online no dia 25 de setembro de 2017, consultado a 15 de junho de 2020, URL: <https://www.britannica.com/topic/Hadith>.

CRUZ HERNANDEZ, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, vol. 2, Alianza, Madrid, 1996.

DANIEL, E. Valentine; KNUDSEN, John Chr. (ed.), *Mistrusting Refugees*, University of California Press, Los Angeles, 1995.

DEHLVI, Sadia, *Sufism the Heart of Islam*, HarperCollins, New Delhi, 2009.

DERIN, Suleyman, *From Rabi`a to Ibn al-Fārīch Towards Some Paradigms of the Sufi Conception of Love*, Doctoral Thesis, University of Leeds, 1999.

DISNEY, A.R., *A History of Portugal and the Portuguese Empire, From Beginnings to 1807 Volume I: Portugal*, Cambridge University Press, New York, 2009.

DUROSELLE, Jean-Baptiste, *História da Europa*, trad. Maria Emília Ferros Moura, Publicações Dom Quixote, Gütersloh, 1990.

EBSTEIN, Michael, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn 'Arabī and the Ismā'īlī Tradition*, Brill, Leiden, 2014.

EBSTEIN, Michael, “Was Ibn Qasī a Šūfī?” in *Studia Islamica*, nº 110, Koninklijke Brill NV, Leida, 2015, pp. 196-232.

Editores da Encyclopaedia Britannica, [Hāl], *Encyclopaedia Britannica* [online], publicado online a 20 de julho de 1998, consultado a 20 de julho de 2020, URL: <https://www.britannica.com/topic/hal#ref133300>

Editores da Encyclopaedia Britannica, [Maqām], *Encyclopaedia Britannica* [online], publicado online a 11 de julho de 2007, consultado a 28 de julho de 2020, URL: <https://www.britannica.com/topic/maqam-Sufism>

Editores da Encyclopaedia Britannica, [Ṭāriq ibn Ziyād], *Encyclopaedia Britannica* [online], publicado online a 13 de dezembro de 2016, consultado a 20 de agosto de 2020, URL: <https://www.britannica.com/biography/Tariq-ibn-Ziyad#ref187550>

Editores da Encyclopaedia Britannica, [Al-Andalus], *Encyclopædia Britannica* [online], publicado online a 9 de julho de 2019, consultado a 15 de agosto de 2020, URL: <https://www.britannica.com/place/Al-Andalus>

Editores da Encyclopaedia Britannica, [Reconquista], *Encyclopædia Britannica* [online], publicado online a 18 de novembro de 2019, consultado a 3 de outubro de 2020, URL: <https://www.britannica.com/event/Reconquista>

Editores da Encyclopaedia Britannica, [Fitnah], *Encyclopedia Britannica* [online], publicado online a 28 de fevereiro de 2020, consultado a 15 de agosto de 2020, URL: <https://www.britannica.com/topic/fitnah>

ELIAS, Jamal J., *Islamismo*, trad. Francisco Manso, Edições 70, Lisboa, 2011.

ELLIOT, William, *The Career of Ibn Qasī as Religious Teacher and Political Revolutionary in 12TH Century Islamic Spain*, Thesis submitted for the Degree of Doctor of Philosophy in the Faculty of Arts, University of Edinburgh, 1979.

ERIN, Suleyman, *From Rabi`a to Ibn al-Fārīch Towards Some Paradigms of the Sufi Conception of Love*, Doctoral Thesis, University of Leeds, 1999.

ERZEN, Jale, "The Dervishes Dance -- The Sacred Ritual of Love" in *Contemporary Aesthetics journal* [online], vol. 6, 2008, consultado online a 28 de julho de 2020, URL: <https://quod.lib.umich.edu/c/ca/7523862.0006.007/--dervishes-dance-the-sacred-ritual-of-love?rgn=main;view=fulltext>

ESPOSITO, John L. (ed.), "Ribat" in *The Oxford Dictionary of Islam*, Oxford Islamic Studies Online, consultado online a 12 de agosto de 2020, URL: <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e2014>

ESPOSITO, John L. (ed.), "Rightly Guided Caliphs" in *The Oxford Dictionary of Islam*, Oxford Islamic Studies Online, consultado online a 15 de agosto de 2020, URL: <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e2018>

FERNANDES, Hermenegildo, *Entre Mouros e Cristãos: A sociedade de fronteira no sudoeste peninsular interior (séculos XII e XIII)*, Dissertação de Doutoramento, Universidade de Lisboa, 2000.

FEUILLEBOIS-PIÉRONEK, Ève; COLBY, Frederick S., «*The Subtleties of the Ascension: Early Mystical Sayings on Muḥammad's Heavenly Journey*, Fons Vitae, 2006, pág. 267 (The Fons Vitae Sulami Series) » in *Abstracta Iranica*, vol. 31, 2011, publicado a 11 de outubro de 2012, consultado online a 27 de julho de 2020. URL: <http://journals.openedition.org/abstractairanica/39712>

FOROUZANFAR, Badiozzaman (ed.), *Rumi's Kolliyaat-e Shams-e Tabrizi*, translated by Zara Houshmand, Amir Kabir Publishers, Teerão, 1988, consultado online a 25 de julho de 2020, URL: <https://iranian.com/Arts/Rumi/1976.html>

FRAGER, Robert, *Heart, Self, & Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony*, Quest Books, Wheaton, 1999.

GARRIDO CLEMENTE, Pilar, "¿Era Ibn Masarra de Córdoba un filósofo?" in *Anaquel de Estudios Árabes*, vol. 21, 2010, pp.123-140.

GEOFFREY, Éric, *Introduction to Sufism- The Inner Path of Islam*, translated by Roger Gaetani, World Wisdom, Bloomington, 2010.

GOMES, Mário Varela; GOMES, Rosa Varela, "O Ribat da Arrifana (Aljezur, Algarve): resultados da campanha de escavações de 2002" in *Revista Portuguesa de Arqueologia*, vol. 7, n.º 1, 2004, pp. 483-573.

GOMES, Mário Varela, "Ibn Qasî – Memória, do Pensamento e Acção, do Mestre Sufi da Arrifana" in separata da *Revista Cultural do Município de Aljezur*, Junta de Freguesia de Aljezur, Aljezur, 2007, pp. 1-32.

GOMES, Mário Varela; GOMES, Rosa Varela, "Viver e Morrer num Ribat no Extremo Sudoeste da Europa (Al-Rihana, Portugal)" in *Arqueologia & História*, vol. 66-67, 2014-2015, pp. 97-112.

GÜLEN, Fethullah M., *Key Concepts in the Practice of Sufism-Emerald Hills of the Heart*, vol. 2, The Light Publishers, Somerset, 2004.

GÜMÜSAY, Ali Aslan, “Boundaries and knowledge in a Sufi Dhikr Circle” in *Journal of Management Development*, vol. 31, n.º 10, pp. 1077-1089.

Ḥadīth do profeta Muḥammad relatado em al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī 50: Livro 2, *Ḥadīth* 43, consultado *online* a 23 de maio de 2020, URL: <https://sunnah.com/Bukhārī/2/43>

Ḥadīth do profeta Muḥammad relatado em Wathilah bin Al-Asqa, vol. 1, Livro 46, *Ḥadīth* 3605, consultado *online* a 30 de junho de 2020, URL: <https://sunnah.com/urn/634660>

Ḥadīth do profeta Muḥammad relatado em Abu Ad-Darda’ *apud* FATHI, Muḥammad, “10 Hadiths on Remembrance of Allah”, in *AboutIslam* [online], publicado *online* a 19 de junho de 2020, consultado a 26 de julho de 2020, URL: <https://aboutislam.net/shariah/hadith/hadith-collections/10-hadiths-on-remembrance-of-allah/>

Ḥadīth do profeta Muḥammad relatado por Allamah Majlisi in *Biharul-Anwar*, vol. 69, pág. 57, consultado *online* a 25 de julho de 2020, URL: <https://www.islamquest.net/en/archive/question/fa7662>

Ḥadīth do profeta Muḥammad relatado em Abu Hurairah *apud* FATHI, Muḥammad, “10 Hadiths on Remembrance of Allah”, in *AboutIslam* [online], publicado *online* a 19 de junho de 2020, consultado a 26 de julho de 2020, URL: <https://aboutislam.net/shariah/hadith/hadith-collections/10-hadiths-on-remembrance-of-allah/>

HANIEH, Hassan Abu, *Sufism and Sufi Orders: God’s Spiritual Paths Adaptation and Renewal in the Context of Modernization*, translated by Mona Abu Rayyan, FES Publications, Amman, 2011.

HENRIQUES, João Manuel Nunes, *O Radicalismo Islamista na Península Ibérica a Reconquista do al-Andalus*, Tese de Mestrado, Universidade Nova de Lisboa, 2011.

HERRERO SOTO, Omayra, “La arenga de Ṭāriq b. Ziyād: un ejemplo de creación retórica en la historiografía árabe” in MELO CARRASCO, Diego; VIDAL CASTRO, Francisco (ed.), *A 1300 años de la conquista de al-Andalus (711-2011): Historia, cultura y legado del Islam en la Península Ibérica*, Alazor, Coquimbo-Chile: Centro Mohammed VI para el Dialogo de Civilizaciones, 2012, pp. 15-45.

HOWELL, Julia, “Sufism in the Modern World” in *Oxford Islamic Studies Online* [online], consultado *online* a 20 de julho de 2020, URL: http://www.oxfordislamicstudies.com/Public/focus/essay1010_sufism_modern_world.html

ISHAQ, Ibn, *The Life of Muḥammad*, translated by A. Guillaume, Oxford University Press, Karachi, 1967.

IZUTSU, Toshihiko, [Ibn ‘Arabī], *Encyclopædia Britannica* [online], publicado online a 4 de julho de 2020, consultado a 15 de agosto de 2020, URL: <https://www.britannica.com/biography/Ibn-al-Arabi>

JABERI, Sareh; ABDULLAH, Imran Ho; VENGADASAMY, Ravichandran, “A Traveler in God’s Path: Sufi Words and the Metaphor of Journey” in *Asian Social Science*, vol. 11, n.º 16, 2015, pp. 160-167.

KABBANI, Shaykh Muḥammad Hisham, *Classical Islam and the Naqshbandi Sufi Tradition*, Islamic Supreme Council of America, Fenton, 2004.

KABBANI, Shaykh Muḥammad Hisham, *Pearls and Coral, Series of the Sufi Way*, vol. 1, Islamic Supreme Council of America, Fenton, 2005.

KABBANI, Shaykh Muḥammad Hisham; HENDRICKS, Shaykh Seraj, *Jihād - A Misunderstood Concept from Islam*, A Judicial Ruling (fatwa), Chairman, Islamic Supreme Council of America, Muftī, Cape Town, 1998. Consultado online a 30 de outubro de 2020, URL: <http://www.themodernreligion.com/jihād/jihād-misunderstood.html>

KALIN, Ibrahim (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

KARAMIPOUR, H, “A Survey of the Evolution of the Futuwwa (Knight-errant, Chivalry) Doctrine in Iran from the 3-8 A.H. / 8-14 A.D Century” in *Journal of History Culture and Art Research*, vol. 7, n.º 2, 2018, pp. 28-40.

KARAMUSTAFA, Ahmet T., *Sufism: The Formative Period*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007.

KENNEDY, Hugh, *Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus*, Routledge, New York, 2014.

KHANAM, Farida, *Sufism an Introduction*, Goodword Books, New Delhi, 2009.

KHAYYAM, Omar, *The Ruba’iyat*, translated by Peter Avery and John Heath-Stubbs, Penguin Classics, London, 2004.

KNYSH, Alexander, *Islamic Mysticism-A Short History*, Brill, Boston, 2000.

KNYSH, Alexander, *Islamic Mysticism, A Short History*, Brill, Themes in Islamic studies vol.1, Leiden, 2010.

- KNYSH, Alexander, *Islam in Historical Perspective*, Routledge, New York, 2017.
- KNYSH, Alexander, *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*, Princeton University Press, Nova Jersey, 2017.
- KOUNSAR, Asma, “The Concept of Tawhid in Islam: In the Light of Perspectives of Prominent Muslim Scholars” in *Journal of Islamic Thought and Civilization*, vol. 6, 2016, pp. 95-110.
- KUIPER, Kathleen (ed.), *Merriam-Webster's Encyclopedia of Literature*, Merriam-Webster Incorporated, Springfield, 1995.
- KÜNG, Hans, *Islam, Past, Present and Future*, translated by John Bowden, Oneworld Publications, Oxford, 2007.
- KÜNG, Hans, *Islão*, trad. Lino Marques, Edições 70, Lisboa, 2010.
- LADINSKY, Daniel, *Love Poems from God: Twelve Sacred Voices from the East and West*, Penguin Compass, New York, 2002.
- LAUDE, Patrick, *Singing the Way: Insights in Poetry and Spiritual Transformation*, World Wisdom, Bloomington, 2005.
- LEAMAN, Oliver, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*, Polity Press, Cambridge, 2001.
- LEAMAN, Oliver (ed.), *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, Bloomsbury Publishing, London, 2015.
- LEÓN TOLA, Claudia, *El Sufismo en Al-Andalus: Ibn Masarra y los inicios del sufismo*, dissertação de fim de licenciatura, Grado en Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Salamanca, 2014.
- LEWISOHN, Leonard, *The Heritage of Sufism vol.1: Classical Persian Sufism from its Origins to Rūmī (700-1.300)*, Oneworld Publications, Oxford, 1999.
- LINDSAY, James E., *Daily Life in the Medieval Islamic World*, Greenwood Press, Westport, 2005.
- LINGS, Martin, *What is Sufism*, The Islamic Texts Society, Lahore, 1999.
- LINGS, Martin, *Muḥammad: His Life Based on the Earliest Sources*, Inner Traditions, Rochester, 2006.
- LOPES, João Baptista da Silva, *Corografia, ou, Memória económica, estatística e topográfica do reino do Algarve*, Academia Real das Ciências de Lisboa, Lisboa, 1841.

LOURINHO, Inês, *1147-uma conjuntura vista a partir das fontes muçulmanas*, Tese de Mestrado, Universidade de Lisboa, 2010.

LOURINHO, Inês, “Fontes Cristãs e Muçulmanas em Confronto. Reflexões sobre as Conquistas de Santarém e Lisboa em 1147” in FONTES, João Luís Inglês (et al.), *Lisboa Medieval: Gentes, Espaços e Poderes*, IEM – Instituto de Estudos Medievais, Lisboa, 2016.

LUMBARD, Joseph E. B., *Ahmad al-Ghazzālī, Remembrance, and the Metaphysics of Love*, Sunny Press, Albany, 2016.

MACEDO, Cecilia Cintra Cavaleiro de, “Influência Ismaili nos Bāṭīnis de Al-Andalus” in *Revista de Estudos da Religião*, março de 2008, pp. 142-166, consultado online a 31 de agosto de 2020, URL: https://www.pucsp.br/rever/rv1_2008/i_macedo.pdf

MANDEL, Gabriele, *Como Reconhecer a Arte Islâmica*, trad. Carmen de Carvalho, Edições 70, Lisboa, 1989.

MASSIGNON, Louis, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, translated by Benjamin Clark, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1997.

MENDONÇA, José Tolentino, “Prefácio” in SMITH, Huston, *A Essência das Religiões - A Sabedoria das Grandes Tradições Religiosas: Islamismo*, trad. Maria João da Rocha Afonso, Lua de Papel, Alfragide, 2005.

MICHON, Jean-Louis; GAETANI, Roger Gaetani (ed.), *Sufism: Love and Wisdom*, World Wisdom, Bloomington, 2006.

MILANI, Milad, *Sufism in the Secret History of Persia*, Routledge, New York, 2013.

MIRA, Ana Maria, “Nota da tradutora” in ZEKRI, Mustafá, *Antropologia Espiritual - a Espiritualidade Islâmica Através da Biografia Sufi*, trad. Ana Maria Mira, Edições Universitárias Lusófonas, Portimão, 2013.

MIRANDA, Ana L. S., "Conflitos sociais no Gharb al-Andalus nos séculos VIII e IX" in *Incipit 2 - Workshop de Estudos Medievais da Universidade do Porto*, 2014.

MONTEIRO, João Gouveia, *Grandes Conflitos da História da Europa de Alexandre Magno a Guilherme “O Conquistador”*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2014.

MUHYIDDIN, Ibn 'Arabi, *The Secrets of Voyaging: Kitab al-Isfār 'an natā'ij al-asfār*, Introduction, translation and commentary by Angela Jaffray, Anqa Publishing, Oxford, 2015.

NASR, Seyyed Hossein, *Ideals and Realities of Islam*, ABC International Group Inc., Chicago, 2000.

NASR, Seyyed Hossein, *Sufi Essays*, Schocken Books, New York, 1977.

NASR, Seyyed Hossein, *The Essential*, World Wisdom, Bloomington, 2007.

NASR, Seyyed Hossein, *The Garden of Truth- The Vision and Promise of Sufism, Islam Mystical Tradition*, HarperCollins Publisher, New York, 2007.

NETTON, Ian Richard (ed.), *Encyclopedia of Islamic Civilization and Religion*, Routledge, New York, 2008.

NETTON, Ian Richard, *Islam, Christianity and the Mystic Journey, A Comparative Exploration*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011.

OGUNNAIKE, Oludamini, *Sufism and Ifa: Ways of Knowing in Two West African Intellectual Traditions*, Doctoral Thesis, Harvard University, 2015.

OLIVEIRA-LEITÃO, André, “Do Garb al-Ândalus ao «segundo reino» da «Coroa de Portugal»: território, política e identidade” in *CLIO - Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa*, vol. 16-17, 2008, pp. 69-104.

OZALP, Mehmet, *God and Tawhid in Classical Islamic Theology and Said Nursi's Risale-i Nur*, Doctoral Thesis, University of Sydney, 2016.

PALMER, James T., “The making of a world historical moment: the Battle of Tours (732/3) in the nineteenth century” in *Postmedieval: a journal of medieval cultural studies*, vol. 10, nº 2, 2019, pp. 206-218.

PESSOA, Fernando, [Biblioteca Nacional de Portugal/Espólio 3, documento 48H-23].

PESSOA, Fernando, *Poesia 1913-1933*, Assírio & Alvim, Lisboa, 2006.

RABANNI, Fareed Faraz, *Absolute Essentials of Islam*, White Thread Press, Santa Barbara, 2008.

RAY, Michael, [Battle of Tours], *Encyclopædia Britannica* [online], publicado online a 13 de junho de 2019, consultado a 3 de outubro de 2020, URL: <https://www.britannica.com/event/Battle-of-Tours-732>

RENARD, John, *The A to Z of Sufism*, The Scarecrow Press, Plymouth, 2009.

RIDGEON, Lloyd (ed.), *Cambridge Companion to Sufism*, Cambridge University Press, Nova York, 2015.

RŪMĪ, *The Essential Rumi*, translated by Coleman Barks, with John Moyne, A. J. Arberry, Reynold Nicholson, Castle Books, New Jersey, 1997.

SARAIVA, José Hermano, *História Concisa de Portugal*, Publicações Europa-América, Mem Martins, 1998.

SCHIMMEL Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975.

SCHIMMEL, Annemarie, *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam*, Columbia University Press, New York, 1982.

SCHIMMEL, Annemarie, (et al.), [Islam], *Encyclopædia Britannica* [online], publicado online a 15 de agosto de 2019, consultado a 20 de agosto de 2020, URL: <https://www.britannica.com/topic/Islam/The-teachings-of-Ibn-al-Arabi>

SCHIMMEL, Annemarie, [Sufism], *Encyclopædia Britannica* [online], publicado online a 20 de novembro de 2019, consultado a 7 de janeiro de 2020, URL: <https://www.britannica.com/topic/Sufism>

SCQUIZZATO, Paolo, *A Pergunta e a Viagem, a propósito de vida espiritual*, Trad. António Maia da Rocha, Paulinas Editora, Prior Velho, 2016.

SEGURA GONZÁLEZ, Wenceslao, “Inicio de la invasión árabe de España, fuentes documentales” in *Al Qantir: Monografías y documentos sobre la historia de Tarifa*, nº 10, 2010, pp. 1-134.

SERRA, Maria José Godinho Coelho Belo dos Santos, *Águas do Quotidiano. Estruturas Habitacionais Islâmicas no Território Algarvio*, Tese de Mestrado, Universidade do Algarve, 2013.

SHAH, Idries, *The Sufis*, ISF Publishing, Londres, 2015.

SIDARUS, Adel, “Novas perspectivas sobre o Gharb al-Andalus no tempo de D. Afonso Henriques” in *Actas do II Congresso de Guimarães*, Câmara Municipal de Guimarães e Universidade do Minho, Guimarães, 1996, pp. 249-268.

SILVA FILHO, Mário Alves da, *A Mística islâmica em Terrae Brasilis: o Sufismo em São Paulo*, Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012.

SINAI, Nicolai; WATT, William Montgomery, [Muḥammad], *Encyclopaedia Britannica* [online], publicado online no dia 4 de junho de 2020, consultado a 15 de junho de 2020. URL: <https://www.britannica.com/biography/Muhammad>

SOUZA, Carlos Frederico, “O Sufismo como dimensão mística do Islã” in *Horizonte*, vol. 4, n.º 7, 2005, pp. 76-95.

THIBON, Jean-Jacques, “Women Mystics in Medieval Islam: Practice and Transmission” in *Religions: A Scholarly Journal*, n.º 8, 2016, pp. 64-76.

TRIMINGHAM, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, Oxford, 1971.

TUCKER, George Hugo, *Homo Viator: Itineraries of Exile, Displacement and Writing in Renaissance Europe*, Librairie Droz, Genève, 2003.

TWORUSCHKA, Monika; TWORUSCHKA, Udo, *Religiões do Mundo-Islamismo*, trad. Maria Manuela Pena Gomes, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2010.

UNDERHILL, Evelyn, *Practical Mysticism*, Project Gutenberg eBook, 2012.

ZEKRI, Mustafá, *Antropologia Espiritual - a Espiritualidade Islâmica Através da Biografia Sufi*, trad. Ana Maria Mira, Edições Universitárias Lusófonas, Portimão, 2013.

Webgrafia

BRADI, Malik, *Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study*, London 2000, pág. 27 *apud* AL-DAGHISTANI, Raid, “Tafakkur and Tadthakkur – Two Techniques of Islamic Spirituality” in *KUD logos*, publicado *online* a 5 de maio de 2016, consultado a 26 de julho de 2020, URL: <http://kud-logos.si/2016/tafakkur-and-tadthakkur/#ft31>

CHERNE, Oleg, “Sufism and Wine” in *Code de Vino*, consultado *online* a 17 de outubro de 2020, URL: <https://www.codedevino.com/world-of-wine/the-way-of-wine/sufism-and-wine>

CLEESE, John, Frase de John Cleese numa entrevista conduzida por Tricia Vanderhoof para o jornal *online* My Central Jersey, publicada *online* a 11 de dezembro de 2019, consultada a 24 de julho de 2020, URL: <https://eu.mycentraljersey.com/story/entertainment/2017/10/08/mondays-authors-john-cleese/734845001/>

DOOM, Erin, “The Life and Prayers of Kierkegaard” in *Eighth Day Institute* [*online*], publicado *online* a 12 de maio de 2020, consultado a 27 de julho de 2020, URL: <https://www.eighthdayinstitute.org/the-life-and-prayers-of-kierkegaard>

ELSHAIKH, Eman M., “The rise of Islamic empires and states” in *Khan Academy*, consultado *online* a 20 de janeiro de 2021, URL: <https://www.khanacademy.org/humanities/world-history/medieval-times/spread-of-islam/a/the-rise-of-islamic-empires-and-states>

FERNÁNDEZ, José Carlos, “Ibn Qasi, o Rei Iniciado do Algarve e seus Discípulos Muridinos” in *Nova Acrópole*, consultado *online* a 7 de setembro de 2020, URL: https://www.nova-acropole.pt/a_ibn_qasi_rei_iniciado.html

HIRSHFIELD, Jane, *Poetry Foundation*, consultado *online* a 22 de agosto de 2020, URL: <https://www.poetryfoundation.org/poems/48706/o-my-lord?fbclid=IwAR1FdC08Ee8YqtFN8sZ97z-y2H8CHD-DuuzT8oZUvSL4qIo7KqcRUjWrJHY>

PAULA, Frederico Mendes, “O Gharb Al-Andalus” in *Aventar*, publicado *online* a 14 de janeiro de 2010, consultado a 20 de agosto de 2020, URL: <https://aventar.eu/2010/01/14/o-gharb-al-andalus/#more-1045044>

PEREIRA, Américo, “A poesia de Deus” in *Secretariado Nacional da Pastoral da Cultura*, publicado *online* a 18 de outubro de 2019, consultado a 6 de agosto de 2020, URL: https://www.snpcultura.org/a_poesia_de_Deus.html

QUENTAL, Antero, Excerto do discurso proferido por Antero de Quental numa sala do Casino Lisbonense no dia 27 de Maio de 1871, durante a 1.ª sessão das Conferências do Casino. Consultado *online* a 17 de agosto de 2020, URL: <http://www.arqnet.pt/portal/discursos/maio01.html>

RAUF, Bulent, “Union and Ibn ‘Arabi” in *The Muhyiddin Society* [online], consultado *online* a 24 de julho de 2020, URL: <https://ibnarabisociety.org/union-and-ibn-arabi-bulent-rauf/>

RŪMĪ, Poema de Rūmī, “Noite de poesia sufi é dedicada ao persa Rumi” in *Porto.*, publicado *online* a 24 de novembro de 2017, consultado a 5 de abril de 2020, URL: <http://www.porto.pt/noticias/noite-de-poesia-sufi-e-dedicada-ao-persa-rumi>

SINGH, Jyotsna G., “Brave New World 5 – End of 2016: The Dance of the Dervishes” in *Michigan State University*, publicado *online* a 5 de janeiro de 2017, consultado *online* a 17 de outubro de 2020, URL: https://jsingh.msu.domains/reflections/end-of-the-year--the-forty-rules-of-love/?fbclid=IwAR1X-xQwEeb8J_r5IK3MUHatnU-ZMYbfiiSMLIDvZoxcY1QjAFSYiiBnGJk

TORRES, Cláudio, Entrevista ao arqueólogo Cláudio Torres, “D. Afonso Henriques não conquistou Lisboa aos mouros, foi aos cristãos” in *Sábado*, publicado *online* a 23 de fevereiro de 2018, consultado a 13 de outubro de 2020, URL: <https://www.sabado.pt/vida/pessoas/detalhe/claudio-torres-d-afonso-henriques-nao-conquistou-lisboa-aos-mouros-foi-aos-cristaos>

Imagens

Imagem 1. Mapa da Península Arábica no tempo do profeta Muḥammad

KÜNG, Hans, *Islam, Past, Present and Future*, translated by John Bowden, Oneworld Publications, Oxford, 2007, pág. 31.

Imagem 2. Recinto da Mesquita Sagrada de Meca com a *Ka'ba* no centro da composição

<https://www.metmuseum.org/learn/educators/curriculum-resources/art-of-the-islamic-world/unit-one/the-five-pillars-of-islam>.

Imagem 3. A primeira Revelação do Anjo Gabriel ao profeta Muḥammad

<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/451418>

Imagem 4. Atributos de Deus representados num painel de azulejos na Mesquita Central de Lisboa

<https://setemargens.com/suica-um-terco-dos-muculmanos-sente-se-alvo-de-discriminacao/>

Imagem 5. O Martírio de al-Ḥallāj

<http://www.iranicaonline.org/articles/hallaj-1>

Imagem 6. Representação da mística Rābi‘a al-‘Adawiyya

https://en.wikipedia.org/wiki/Rabia_of_Basra

Imagem 7. Representação dos Dervixes Dançantes

<https://montereybayholistic.wordpress.com/2014/06/27/best-rumi-quotes/>

Imagem 8. A Ascensão Celeste (*mi‘rāj*) do profeta Muḥammad

<https://www.harvardartmuseums.org/art/149491>

Imagem 9. Discípulo revestido com a *khirqā*

<https://en.wikipedia.org/wiki/Khirqa>

Imagem 10. Mapa da Península Ibérica com as divisões do período Romano

https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Map_of_Baetica,_Lusitania_and_Tarraconensis.jpg

Imagem 11. Vestígios de Possível Emergência Sufi (por concelhos)

ALVES, Adalberto, *Portugal e o Islão Iniciático*, Althum, Lisboa, 2016, pág. 111.

Imagem 12. Estátua de Ibn Qasī em Mértola

Foto nossa.

Imagem 13. A Península da Ponta da Atalaia (Aljezur) e as estruturas exumadas da Ribeira da Arrifana

GOMES, Mário Varela; GOMES, Rosa Varela, “Viver e Morrer num *Ribāṭ* no Extremo Sudoeste da Europa (Al-Rihana, Portugal) ” in *Arqueologia & História*, vol. 66-67, 2014-2015, pág. 101.

Imagem 14. Esquema de M. al-Lemranî configurando, aproximadamente, a perspectiva de Ibn Qasī sobre a Criação através da simbólica das Esferas

ALVES, Adalberto, *As Sandálias do Mestre: em torno do sufismo de Ibn Qasī nos começos de Portugal*, Hugin, Lisboa, 2001, pág. 294.